

DIE OEKUMENISCHEN ARBEITEN ZUR SOZIALEN FRAGE

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
an der theologischen Fakultät der Universität Zürich

vorgelegt von
Hans ten Doornkaat
von Pagig GR



GOTTHELF-VERLAG ZÜRICH / FRANKFURT A. M.

1954

DIE
OEKUMENISCHEN ARBEITEN
ZUR SOZIALEN FRAGE

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
an der theologischen Fakultät der Universität Zürich

vorgelegt von

HANS TEN DOORNKAAT

von Pagig GR



GOTTHELF-VERLAG ZÜRICH / FRANKFURT A. M.

Die theologische Fakultät genehmigt auf Antrag des
Herrn Professor Dr. Emil Brunner die vorliegende Dis-
sertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen
Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 19. Juli 1953

DER DEKAN

V. Maag



We may begin with what must ever be the source and basis of Christian judgement on any question, namely God's revelation of Himself in Christ and the call which comes through it to the Christian believer.

H. H. FARMER

Hier, auf diesem Grenzgebiet der Technik und Ethik, in der Wirtschaft, in der Politik, im öffentlichen Leben, fallen die großen Entscheidungen. Wenn die christliche Ethik hier versagt, versagt sie überhaupt.

E. BRUNNER

Uns dem bedeutsamen Geschehen unserer Zeit öffnen und seinen Sinn im Lichte des christlichen Glaubens zu verstehen suchen — das ist alles, was wir tun können.

J. H. OLDHAM

The Church cannot provide blueprints, it can give perspectives.

PITTSBURGH 1947



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

§ 1	Oekumene	1
§ 2	Die oekumenische Bewegung	5
§ 3	Die soziale Frage	11
§ 4	Life and Work	13
§ 5	Die oekumenische Studienarbeit	18
§ 6	Vorbemerkungen zu unserer Untersuchung	23

Zusammenfassung nach sachlichen Gesichtspunkten

I. DIE SOCIETY

§ 1	Society und Community als Thema oekumenischer Studien	25
§ 2	Der Begriff	27
§ 3	Stockholm	30
§ 4	Oxford	31
§ 5	Die Oxforder Studien	34
§ 6	Amsterdam	37
§ 7	Amsterdam: Die Unordnung der Gesellschaft	41
§ 8	Amsterdam: Die Machtkonzentration	44
§ 9	Amsterdam: Die verantwortliche Gesellschaft	46
§ 10	Amsterdam: Die Technik	52
§ 11	Die verantwortliche Gesellschaft: Arbeit und Beruf	59
§ 12	Die Rassenfrage	63
§ 13	Die Juden	66
§ 14	Die Frau in der Gesellschaft	68

II. DAS VOLK

§ 1	Der Bericht von Oxford	71
§ 2	Der Begriff «Volk»	74
§ 3	Der Ort des Volkes in Gottes Heilsplan	75
§ 4	Die Berufung des Volkes	78
§ 5	Die nationale Kirche	80
§ 6	«Volk» in den Studien und in den Berichten von Oxford: ein kurzer Vergleich	84
§ 7	Das Volk in den Studien und in den Berichten von Amsterdam	85

III. DER STAAT

§ 1	Vorbemerkungen	89
§ 2	Oxford über den Staat	90
§ 3	Eigenart und Grenze der christlichen Lehre vom Staat	94
§ 4	Die Begründung des Staates	96
	1. Die Fragestellung	96
	2. Der göttliche Grund	97
	3. Worin besteht der göttliche Grund?	97
	4. Der Staat ist Erhaltungsordnung	98
	5. Staat und Nation	101
	6. Der Staat ein Organ des ordnenden Schöpferwillens	103
	7. Der Staat und die göttliche Erlösungsordnung	106
§ 5	Die Funktionen des Staates	109
§ 6	Das Recht	111
§ 7	Die Freiheit	114
§ 8	Die Staatsform	124
§ 9	Die Entartung des Staates	127
§ 10	Die Pluralität der Staaten	136
	1. Der Bericht von Stockholm	137
	2. Der Bericht von Paris	139
	3. Der Bericht von Oxford	140
	4. Der Bericht von Amsterdam	141
	5. Internationalität und Oekumenizität	143
	6. Die internationale Rechtsordnung: ihr besonderer Charakter	145
	7. Die internationale Rechtsordnung: die Souveränität	147
	8. Die internationale Rechtsordnung: ein Weltstaat	148
	9. Der Krieg: seine Motive	150
	10. Der Krieg: die Teilnahme des Christen an der Kriegsführung	152
	11. Der Krieg: die Auseinandersetzung mit dem Pazifismus	154
	12. Der Krieg: die Kirche und die Dienstverweigerer	156
	13. Der Krieg: die Kirche und die profanen Maßnahmen	158
	14. Die Möglichkeiten der Kirche	159
§ 11	Kirche und Staat	160

IV. DIE WIRTSCHAFT

§ 1	Vorbemerkungen	168
§ 2	Das Sozialethos der Kirchen	172
§ 3	Die Konferenzberichte	174
§ 4	Das Eigentum	183

V. DIE ERZIEHUNG

§ 1	Die Fragestellung	188
§ 2	Die Konferenzberichte von Stockholm und Oxford	189
§ 3	Die Aspekte der Erziehungskrise	194
§ 4	Das Ziel der Erziehung in kirchlicher Sicht	197
§ 5	Die Träger der Erziehung	199
§ 6	Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete der Erziehung	200

VI. DIE KIRCHE IM SOZIALEN GEFÜGE

§ 1	Allgemeine Feststellungen	204
§ 2	Der Dienst der Kirche in der Welt	210
§ 3	Hinweise auf einige Probleme:	212
	1. Botschaft oder Programm?	213
	2. Die Träger der Verwirklichung	216
	3. Der Gebrauch der Bibel	221

ZUR ALLGEMEINEN CHARAKTERISTIK

§ 1	Vergleich der Berichte	225
§ 2	Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage: ein Spiegel ihrer Zeit	230
§ 3	Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage: ein Spiegel der zeitgenössischen Theologie	232

ABSCHLUSS

Beilagen

Abschluß	239
Zur Abgrenzung unserer Untersuchung	242
Chronologische Uebersicht	244
Die Entstehung unserer Quellen	245
Verzeichnis der wichtigsten Mitarbeiter nach ihrer konfessionellen und nationalen Zugehörigkeit	249
Literaturverzeichnis	251
Anmerkungen	258

EINLEITUNG

§ 1. Oekumene

Die Verständigung über diesen Gegenstand ist nicht leicht. In wachsendem Maße ist «Die Oekumene» in das Bewußtsein der Kirchen eingegangen und hat das Schicksal aller in den Vordergrund gerückten theologischen Begriffe erlitten: sie ist weithin zu einer Modeangelegenheit geworden, ist damit auch allem Mißbrauch und aller Verflachung ausgesetzt. Das Adjektiv «oekumenisch» ist ein Synonym für «etwas Neues auf kirchlichem Boden», «die kirchliche Entdeckung unserer Zeit», muß auch oft herhalten, um dieses oder jenes Anliegen zu decken, das mit wirklichem oekumenischem Denken oder Handeln äußerst wenig gemeinsam hat. Wenn immer heute von der Oekumene die Rede ist, werden wir beobachten müssen, daß wohl einerseits das oekumenische Bewußtsein gewachsen ist und auch in den einzelnen Kirchen und Gemeinden da und dort konkrete Gestalt gewinnt — daß aber zugleich auch eine gewisse Stagnation einzutreten droht und es besonderer Anstrengungen der Verantwortlichen bedarf, um diese Form des kirchlichen Lebens gehorsam und fruchtbar zu gestalten.

Als *erste Umschreibung* können wir festhalten, daß «Oekumene» im gegenwärtigen kirchlichen Sprachgebrauch (und -Mißbrauch) eine Summe von Bestrebungen und Organisationen, von Unternehmen und Ergebnissen bezeichnet, denen drei allgemeine Aspekte eigen sind:

1. Es handelt sich um eine Sache, die wenigstens grundsätzlich alle christlichen Kirchen angeht und sie in ihrer Vergangenheit und in ihrer Gegenwart, in all ihren Lebensäußerungen und Gestaltungen in Anspruch nimmt.

2. Andererseits ist die Sache auch — heute mehr denn vor 25 Jahren — auf die Kirchen beschränkt. Die Oekumene hat einen ausgesprochen kirchlichen Charakter — allein schon die Vorgeschiede und Geschichte des WCC ist dafür ein deutlicher Beweis.

3. Was als «oekumenisch» erscheint oder erscheinen will, kann sehr verschiedene Seiten des kirchlichen Wirkens betreffen, liturgische und dogmatische Anliegen, Diakonie und Evangelisation, innerkirchliche Gegenstände, wie etwa Kirchenverfassung, und die Beziehung der Kirchen zu den Mächten dieser Welt, zur menschlichen Gesellschaft überhaupt. Immer aber werden Anliegen und Handlungen unter dem Gesichtspunkt der Einheit betrachtet, der Einheit der Kirchen, einer erstrebten oder einer gegebenen, einer gelegentlichen oder einer dauernden, einer organisierten oder einer geglaubten.

Welche geistesgeschichtliche und theologische, politische und soziologische, innerkirchliche und weltliche Faktoren dahin geführt haben, daß die oekumenischen Anliegen heute eine so bedeutsame Rolle spielen, ist hier nicht zu untersuchen. Wichtig ist die Feststellung, daß man sich — anders als vor 25 Jahren — um eine gründliche Klärung einer theologisch haltbaren Begründung dieser Oekumene bemüht und dabei besonders danach trachtet, das oekumenische Wirken der Kirchen gegenüber allen profanen Unions- und Föderationsbestrebungen abzugrenzen.

Wohl die meistverbreitete theologische Begründung der Oekumene ist das «Hohepriesterliche Gebet» (Joh. 17), die in der Einheit des Sohnes mit dem Vater erbetene und damit verheißene Einheit der Seinen. Hinzukommen die zahlreichen paränetischen Hinweise des Neuen Testaments auf die der Gemeinde eignende Gemeinschaft und Einigkeit in ihrem einen Herrn.

Abgesehen davon, daß diese Gemeinschaft und Einigkeit eine Sache der Personen ist und deren unbedenkliche Uebertragung auf Kirchen (und das heißt eben auch: auf Institutionen) zumindest problematisch erscheint, ist beiden Typen der Begründung das Programmatische, das Zukünftige besonders eigen. Damit ist wohl die einigende Kraft der Hoffnung herausgestellt, zugleich aber wird «Das Wort Oekumene ein Programm», die Oekumene wird ein Unternehmen, eine Aktion, — diese Form der Begründung läßt den menschlichen Faktor allzusehr in den Vordergrund treten.

Bei der Bemühung um eine tragkräftigere und vor allem auch

theologisch besser verantwortbare Begründung der Oekumene sollte u. E. die Tatsache der *Incarnatio* mehr in Betracht gezogen werden. Ohne im Rahmen dieser Arbeit auf die exegetischen und dogmatischen Einzelheiten eingehen zu können, halten wir als gerade für die Oekumene wichtige Merkmale der *Incarnatio* fest:

1. Die *Incarnatio* ist eine einmalige Tatsache und findet keine wie immer geartete Fortsetzung, etwa in der Kirche.
2. Die *Incarnatio* geschieht um des Kosmos willen, Gott gibt seinen einen Sohn zur Rettung dieses Kosmos, ein Geben, das sich eben als *Incarnatio* vollzieht.
3. Dieses Eingehen ins Fleisch ist ein Weltlichwerden und ein Fremdsein, ein Fremdbleiben zugleich, ein Geschichtlichwerden und ein Uebergeschichtlichbleiben. Das Wort «zeltet»; es siedelt sich nicht an.
4. Die Rettung in der *Incarnatio* teilt sich in Form der Erwählung insbesondere der *ecclesia* mit, deren Einheit in der erwählenden Einmaligkeit der *Incarnatio* begründet ist.
5. Diese eine *ecclesia* ist in der Bezeugung der den Kosmos rettenden *Incarnatio* eine Proklamation des Herrschaftsanspruches Gottes.
6. Im Sinne unserer Betrachtung ist es das Ziel der Existenz dieser einen *ecclesia*, daß «die Welt glaube, daß du mich gesandt hast», d. h. daß die Welt den in der *Incarnatio* erhobenen und in und durch die Gemeinde bezeugten begnadenden Herrschaftsanspruch Gottes anerkenne.

*

Dieser Hinweis auf die *Incarnatio* als Möglichkeit einer Begründung der Oekumene will als Frage verstanden sein — nur als Frage, ob nicht diese und ähnliche Feststellungen mehr in die theologische Begründung der Oekumene eingehen sollten, um sie gleicherweise vor einem Absinken in bloße Unions- und Föderationsbestrebungen wie vor einer Ueberbetonung ihres kirchlichen Charakters zu bewahren: der fleischgewordene Sohn allein kann als

der gegenwärtige und kommende Herr sie vom einen wie vom anderen fernhalten.

Eine weitere Ausarbeitung dieser Hinweise ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Die folgenden Bemerkungen dazu führen jedoch zum eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung:

Es versteht sich, daß sich der Herrschaftsanspruch Gottes, wie er in der Incarnatio erhoben wird, auch auf die ecclesia bezieht, theologisch gesehen auf die eine Gemeinde des einen Herrn, im Rahmen des oekumenischen Zusammenkommens auf die historischen Kirchen. Unter diesem Gesichtspunkt steht die Kirche nicht einer Welt gegenüber; die Herrschaft Jesu Christi ist nicht in die Regie der Christenheit übergegangen ¹.

*

Die Ineinsetzung der Einheit und des universalen Herrschaftsanspruches Gottes ist nicht nur in der Incarnatio begründet. Es hat sich auch in der Geschichte der oekumenischen Bewegung eine Wechselwirkung zwischen beiden gezeigt. Die im Denken und Leben der Kirchen in den Vordergrund tretende Einheit führt zur Betonung des Herrschaftsanspruches Gottes über alle Welt, wie umgekehrt die Erkenntnis des Herrschaftsanspruches zur Darstellung der Einheit, zu Zusammenschluß und gemeinsamem Handeln drängt, — ersteres nachweisbar in der Geschichte der Mission (Edinburgh — Jerusalem — Tambaram), letzteres in der Geschichte von Life and Work.

*

Zur Abklärung der Möglichkeit, die Tatsache der Incarnatio in die Begründung der Oekumene einzubauen, ist sie abzugrenzen gegenüber Joh. 17 und Eph. 4, bezw. auch von dorthier zu ergänzen. Gleiches gilt von Mt. 28, 20, Phil. 2, 11, — Kreuz und Auferstehung überhaupt —, schließlich auch vom altkirchlichen «... et in unam sanctam».

Von Bedeutung dürfte namentlich auch der geschichtliche Charakter der Incarnatio, wie er oben sub 3 angedeutet und abgegrenzt

§ 1. Die Oekumene

wurde, für die Oekumene sein: durch sein Heilshandeln in der Fleischwerdung hat Gott uns zu erkennen gegeben, daß er sein Wirken in der Geschichte durchführen will (O. Piper ²), in der Geschichte also seinen Herrschaftsanspruch erhebt. — Und wieder: In der Geschichte hat die Menschwerdung die (nicht internationale, sondern) übernationale Einheit (der Kirche) begründet . . . , die in einer völlig unerhörten Weise die Einheit des Menschengeschlechts nicht nach seinem Ursprung, sondern nach seiner Bestimmung proklamiert . . . und sich mit der Universalität ihres Anspruchs an die Menschen wendet (E. Brunner ³).

*

Setzen wir die Incarnatio als Begründung der Oekumene, dann gelangen wir zu einer näheren Umschreibung:

Die Oekumene ist eine Gestalt kirchlicher Wirksamkeit, die als verantwortliche Antwort auf die Heilstatsache der Incarnatio die in ihr begründete Einheit der Kirche und den in ihr erhobenen universalen Herrschaftsanspruch Gottes bezeugt.

Die Oekumene ist also in erster Linie Antwort. Die historischen Formen dieser Antwort bezeichnen wir als Oekumenische Bewegung.

Wenn die Rede von einer Bewegung ist, soll damit angedeutet werden, daß sie gerade auch als Antwort auf die Incarnatio ausgesprochen geschichtlichen Charakter hat, der Dauer dieses Aions verhaftet ist.

§ 2. Die oekumenische Bewegung

Als Antwort auf die Offenbarung Gottes in der Incarnatio ist die oekumenische Bewegung Gegenstand des Handelns der Kirchen durch ihre verantwortlichen Träger und damit letztlich durch alle ihre Glieder.

Als gehorsame Antwort auf die in der Incarnatio geschenkte Einheit und den Herrschaftsanspruch Gottes ist die oekumenische Bewegung so alt wie die christliche Kirche selbst. Ihre Geschichte, besonders die der neuesten Zeit, bietet ein buntes Bild mannigfacher Bestrebungen und Ansätze, vieler Irrwege und beachtlicher Leistungen. Wir haben hier keinen noch so kurzen Ueberblick über diese Geschichte zu geben, solches ist sowohl für die oekumenische Bewegung überhaupt als auch für ihre Ausprägung in Life and Work andernorts hinreichend geschehen. Auch für unsere mehr speziellen Fragen sind die geschichtlichen Hintergründe im Geschichtswerk des WCC genügend geklärt.

Wir können uns auf einige teils historische, teils grundsätzliche Bemerkungen beschränken:

Die *Geschichtlichkeit* der Bewegung kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Geschichte nicht nur der Ort des verwirklichenden oekumenischen Gehorsams ist, sondern daß darüber hinaus aus der Geschichte viele Impulse mannigfaltiger Art auf die Bewegung gewirkt haben. Unbeschadet der Begründung, wie wir sie oben gaben oder wie sie sonst auf Grund der Zeugnisse von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegeben werden mag, muß auch gesehen und anerkannt werden, daß die oekumenische Bewegung ein Stück Kulturgeschichte ist¹. Mag W. Menn mit Recht festhalten wollen, daß «nicht die Angst vor neuen Katastrophen die Kirchen zusammenführt»², so ist doch die oekumenische Arbeit nicht zuletzt durch die Nöte der Menschheit wie auch durch die universalen Tendenzen der letzten 250 Jahre bestimmt, während nicht zuletzt auch die Ueberwindung der räumlichen und zeitlichen Abstände durch die moderne Technik das Ihre dazu beitrug, daß oekumenisches Sehnen und Streben Gestalt gewinnen konnte.

*

Die mehrfache geschichtliche Verflochtenheit der oekumenischen Bewegung ist keineswegs als eine Beschränkung ihres Wertes oder

§ 2. Die oekumenische Bewegung

ihrer Möglichkeiten zu betrachten. In der Geschichte allein kann sie die unaufhebbare Doppelheit der Einheit und des Herrschaftsanspruches bewähren. In der Geschichte ist sie davor bewahrt, ihr Wirken als Wort statt als Antwort zu verstehen. In der Geschichte wird sich schließlich gerade für unseren Gegenstand die christliche Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit der Zeiten erweisen.

*

In der Geschichte der oekumenischen Bewegung in all ihren Phasen und Formen steht der Gedanke der *Einheit* gegenüber dem des Herrschaftsanspruches Gottes im Vordergrund. Es ist die konkrete Zerspaltenheit der einen Kirche Christi in viele christliche Kirchen, die den verschiedenen Gestalten der Bewegung vor Augen steht und sie zum Handeln treibt.

Dies ist verständlich. Und doch wird die oekumenische Bewegung ihren Gehorsam und ihre innere Wahrheit nur erweisen können, wenn sie die Einheit *und* den Herrschaftsanspruch proklamiert und darstellt: This word («ecumenical») has to describe everything that relates to the whole task of the whole Church to bring the Gospel to the whole world³.

*

Das Gespaltensein der Kirche darf nicht mit den tatsächlichen Verschiedenheiten der historisch gewordenen Kirchen identifiziert werden. Die Kirchen sind in ihrer Gestalt irdische Kirchen, gerade auch weil sie durch ihre Existenz die Grenze des Irdischen zum Ausdruck bringen — als solchen eignet ihnen die Individualität alles Irdischen, — eine Individualität, die Größe, Fülle und Grenze in einem ist.

Die *Verschiedenheit* der Kirchen kann den Reichtum ihres Lobes vor Gott darstellen. Gregorianische Messe und Matthäuspasion, byzantinisches Mosaik und Dürers Apostel, östlicher Ritus und reformierter Gottesdienst, Kontemplation und Aktivität, Punktgefühl und Zweckgefühl können Gottes Herrlichkeit bezeugen.

Jede Kirche kann eine Stimme sein im Chor zu Gottes Lob-

gesang. Dieses Lob seines Erbarmens ist der beste Teil ihres geschöpfllich-beschränkten Lebens, wenn irgend, dann gilt hier das finitum capax infiniti, dann ist hier evangelische Widerspiegelung der begnadenden Incarnatio — gebrochene Widerspiegelung aber: finitum non capax infiniti.

Die Verschiedenheit der Kirchen ist nicht illegitim. Zur Not einer schmerzlichen und sündhaften Zerrissenheit wird sie erst dort, wo eine Gnadengabe neben anderen Gottes einzige Möglichkeit sein will, wo man das menschliche Echo mit Gottes Stimme verwechselt, wo die Lebensäußerungen einer Kirche dem Lebensquell selbst gleichgesetzt werden. Dann erst ist die Sünde der Zerspaltenheit vorhanden.

So tritt die oekumenische Bewegung nicht der Tatsache der Verschiedenheit, sondern der Sünde der Zerspaltenheit entgegen. Sie wirkt für die Ehrfurcht vor der Fülle der Widerspiegelungen, sie ist eine Bewegung zur Erneuerung der gegenseitigen und der gemeinsamen Demut, des gegenseitigen Bußrufs und der gemeinsamen Buße. So verstanden ist die oekumenische Bewegung bewahrt vor einer falschen Toleranz, vor einem Relativismus, der eine vermeintliche Verständigung erzielen will und dem Ringen um die Wahrheit ausweicht.

Gerade hier ist es bedeutsam, daß die Kirchen sich erinnern, daß sie nicht durch eine geschichtliche Entwicklung zueinander geführt werden, daß sie vielmehr durch ihre Existenz als Kirche einander *zugeordnet* sind. Die Glaubenswirklichkeit «Kirche» ist in keinem Kirchentum erschöpfend dargestellt⁴, auch nicht in einer denkbar weitgreifenden Kombination von Kirchentümern, sie wird nicht im Zusammenkommen, im Ausgleich und dergleichen gefunden; vielmehr allein im gemeinsamen Hintreten vor den Herrn der Kirche, in dem allein die Einheit seiner Gemeinde, die Einheit in der communio gegeben ist.

*

Doch auch in einer so verstandenen oekumenischen Begegnung wird sich die sogenannte «*Dialektik der Begegnung*» bemerkbar

§ 2. Die oekumenische Bewegung

machen. Jedes gemeinsame Handeln, jede äußere oder innere Zentralisation kirchlichen Lebens ruft einer Gegenbewegung, einer Dezentralisation. Oekumenismus ruft dem Konfessionalismus. In der Begegnung erst wird sich eine bestimmte Kirche ihrer Eigenart bewußt. Dies wird — wenn recht verstanden — der gegenseitigen Demut nicht entgegenstehen, wird ein Teil der gemeinsamen Buße sein, sie dient dem doppelten Zeugnis von der Incarnatio besser als ein undankbarer Verzicht auf das Eigene und damit auf die getreue Verwaltung anvertrauter Talente.

*

Aus dieser Tatsache der Dialektik der oekumenischen Bewegung ergibt sich die Notwendigkeit der Kirchenkunde, des sorgfältigen Studiums, nicht nur der Lehre, sondern des ganzen Wesens der Kirchen — eine unentbehrliche Voraussetzung fruchtbarer Begegnung, gegenseitiger Stärkung und gemeinsamen Handelns in Gottesdienst und Zeugnis.

*

Nicht zuletzt wird gerade auch solche Kirchenkunde davor bewahren, die Einheit der Kirche und die Möglichkeit der Bekundung des Herrschaftsanspruches in einer universalen Organisation, einer gewaltsamen Uniformität oder einer Superkirche zu suchen — Einheit der Kirche und Zeugnis der Gottesherrschaft werden gefunden in verantwortlichem Empfang des Gegebenen, im Bekenntnis zum Herrn der Kirche, der allein die Einheit und den Herrschaftsanspruch wahrhaft darstellt und erfüllt.

*

Wir finden uns heute vor der Tatsache, daß die oekumenische Bewegung eine durchgängige *Verkirchlichung* erfahren hat. Die «bündische Form», der Zusammenschluß einzelner Personen und Gruppen, oft auf einer Basis, die den minimalen Anforderungen an eine legitime oekumenische Bewegung kaum genügen konnte, ist wohl nicht verschwunden, aber deutlich in den Hintergrund ge-

drängt worden. Die Kirchen wollen selbst die Verantwortung tragen und sie nicht irgendwelchen freien Körperschaften überlassen.

Diese Verkirchlichung bedeutet wohl eine gewisse Gefahr, sie ist — nicht nur auf oekumenischem Boden — oft mit einer allzu-großen Verwaltungsfreudigkeit, mit einer Ueberbetonung des Amtlichen, mit einem gewissen Klerikalismus verbunden — sie ist aber auch der einzig mögliche Weg, über den Zustand der «Offiziere ohne Armee» hinwegzukommen und das oekumenische Zeugnis in seiner zweifachen Ausprägung abzulegen, es zu verwirklichen in einer Kirche und durch eine Kirche, die nicht zuletzt aus der oekumenischen Erfahrung heraus Gefäß der Gemeinde Christi sein kann.

Die fortschreitende Verkirchlichung und die Dialektik der Begegnung haben beide der Bildung des WCC ihren Stempel aufgedrückt. Der Zusammenschluß der beiden Bewegungen «Faith and Order» und «Life and Work» ist nicht nur eine organisatorische Angelegenheit, das Ende eines oft unfruchtbaren Nebeneinander und Durcheinander; sie ist auch eine Frucht tieferen Verständnisses des oekumenischen Auftrags, seiner Möglichkeit und seiner Grenzen.

Gerade die ausgesprochen kirchliche Verantwortung hat dazu geführt, daß der WCC sich eine ausgesprochen föderative Verfassung gegeben hat und eine entsprechende Tätigkeit entfaltet. Dadurch ist er nicht nur die heute weitaus wichtigste, sondern auch die verheißungsvollste Ausprägung der oekumenischen Bewegung, wird auch nicht an die Stelle der überwundenen Ausschließlichkeit seiner Mitgliedkirchen eine neue Ausschließlichkeit setzen, sondern in beauftragtem Dienst die geschenkte Einheit, den Herrschaftsanspruch Gottes und die Kraft der christlichen Hoffnung bezeugen.

§ 3. Die soziale Frage

Im engeren Sinne verstehen wir unter der Sozialen Frage die Summe von Problemen, die sich aus der *wirtschaftlichen Situation* einer bestimmten Zeit ergeben, insbesondere die Fragen der ökonomischen Lage des Menschen überhaupt, meist besonders des Arbeiters. Im Mittelpunkt stehen Ursachen und Folgen einer ungenügenden materiellen Sicherung der Existenz, gefragt wird nach praktischen Möglichkeiten, die dauernden oder aktuellen Krisenzustände dieser Art zu beheben oder wenigstens zu lindern.

Sofern die *Kirche* sich mit der sozialen Frage beschäftigt, engt sie meistens den Problemkreis nochmals ein und verlegt sich einseitig auf die Linderung, theoretisch durch die Lehre von der diakonia als einem wesentlichen Merkmal christlicher Gemeinde, praktisch durch ihre Liebestätigkeit, durch ihre «wirtschaftlichen Samariterdienste», die nur in wenigen Fällen den Ursachen der materiellen Nöte durchgreifend zu Leibe rücken. Darüber hinaus ist die soziale Frage ein Anlaß zur Verkündigung bestimmter ethischer Forderungen.

*

Im weiteren Sinne ist die soziale Frage *die Hauptfrage der Gestaltung des Gemeinschaftslebens*. Sie setzt sich auseinander mit der Spannung zwischen Individuum und Kollektiv, mit dem dialektischen Verhältnis von Freiheit und Bindung — Bindung des Einzelnen in der Gemeinschaft — Bindung der Gemeinschaftsformen untereinander. Auch wo diese Frage an sehr konkreten Einzelproblemen aufbricht und nach Möglichkeit einer Lösung entgegengeführt wird, steht die Hauptfrage im Hintergrund, ein Hintergrund, der seinerseits der Klärung durch die Sozialphilosophie und die Sozialpsychologie unterworfen wird.

Neben der Sozialphilosophie tritt die Theologie von ihren ihr eigentümlichen Voraussetzungen aus an die Betrachtung der Gemeinschaft und die soziale Frage im weiteren Sinne heran. Die Frage wird etwa umschrieben als die Lehre vom Einzelnen in

den Ordnungen der Gemeinschaft. Für die Bestimmung des Verhältnisses des Einzelnen zur Gemeinschaft ist die Bestimmung des «theologischen Orts» einer bestimmten Gemeinschaftsform besonders bedeutsam. Die Existenz des Einzelnen wird in irgendwelcher Weise verstanden als ein vor Gott verantwortliches und den Gemeinschaftsformen zu- und eingeordnetes Personsein — die Gemeinschaftsformen stellen durch ihre Existenz ihrerseits die Frage nach ihrem Verhältnis zur gottgewollten Gemeinschaft der Menschen, ferner die Frage nach ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Einzelnen, nach einem eventuellen grundsätzlichen Primat des Einzelnen oder der ideellen Gemeinschaftsform. Auch für die theologische Betrachtung ist das Spannungsverhältnis von Freiheit und Bindung, von Recht und Pflicht beider Teile wichtig.

Historisch gesehen erscheint die Spannung zwischen Freiheit und Bindung in immer wieder anderen konkreten Formen. Einmal hat die soziale Frage politischen Charakter und kommt im Streben des fortschrittlichen Bürgertums nach politischen Rechten und in seinem Kampf wider Adel und höhere Geistlichkeit zum Ausdruck. Daneben stehen infolge der industriell-kapitalistischen Entwicklung die wirtschaftlichen Gesichtspunkte in der Mitte der Auseinandersetzung, insbesondere die materielle Lage der Arbeiterschaft.

Was unter diesen politischen und wirtschaftlichen Aspekten der Frage schon seit Jahrzehnten sich ankündete, bricht im 20. Jahrhundert auf: verschiedene Formen des Kollektivs greifen um sich. Die soziale Frage wird aus einer rechtlichen und ökonomischen zu einer ausgesprochen geistigen: das Problem der Vermassung der menschlichen Gesellschaft, das Problem der Gruppe, das Problem der Möglichkeit einer durchgreifenden gesellschaftlichen Neugestaltung unter anderen Gemeinschaftsformen. Sofern man es mit konkreten Krisen zu tun hat und die soziale Frage sich mit deren Ursachen befaßt, wird sie sich vor immer neuen Aufgaben finden, weil nicht nur die eben angedeutete Verschiebung von der politischen und ökonomischen Ebene auf die allgemein geistige und psychologische eingetreten ist, sondern auch die wirksamen Ursachen wesentlich andere Gestalt angenommen haben. Ein Beispiel dieser

§ 3. Die soziale Frage

zweiten Verschiebung haben wir in der Technik vor uns, deren Wesensart vorderhand weder philosophisch noch theologisch geklärt ist.

Im Hinblick auf die unserer Untersuchung zugrunde liegenden Quellen fällt eine Beschränkung derselben auf die soziale Frage im engeren Sinne außer Betracht. Da unsere Quellen nicht zuletzt ausgesprochen aktuellen Charakter haben und dementsprechend das ganze Gefüge der menschlichen Gesellschaft einbeziehen, werden wir uns mit dem Gesamtbild der menschlichen Gesellschaft zu beschäftigen haben, mit den wichtigsten Gestaltungen des Gemeinschaftslebens und ihren gegenseitigen Beziehungen.

Daß die soziale Frage im angedeuteten weiteren Sinne der Kirche bestimmte Aufgaben stellt, ist auch innerhalb der oekumenischen Bewegung erkannt worden. Durch diese Erkenntnis wurde die Gestaltung von «Life and Work» weitgehend bestimmt.

§ 4. *Life and Work*

Ideengeschichtlich gesehen ist die oekumenische Bewegung für Life and Work hervorgegangen aus der Begegnung eines namentlich im Weltfreundschaftsbund und in der Mission (Edinburgh 1910) konzentrierten oekumenischen Impulses mit der sozialen Frage, die sich vorerst in Form der Probleme internationaler Beziehungen darbot, jedoch schon während des Ersten Weltkrieges die meisten Bereiche des Lebens der menschlichen Gesellschaft weitblickenden Pionieren als dringenden Auftrag vor Augen stellte.

Angesichts der reichen Literatur zur Geschichte dieser Bewegung, insbesondere nach Erscheinen der Darstellungen von N. Karlström und N. Ehrenström¹ kann auf eine zusammenhängende Schilderung verzichtet werden. Neben den im Anhang enthaltenen Angaben² genügen einige dem Verständnis der Untersuchung dienende Hinweise:

Nach der Konzeption Söderbloms sollte die Konferenz von

Stockholm eine Lehre über die internationale Bruderschaft und die organisierte Einheit der Nationen erarbeiten und nach ihrer Verwirklichung streben, christliche Grundsätze für die soziale Erneuerung der Gesellschaft aufstellen und durchführen und ein gemeinsames Organ als Ausdruck des christlichen Gewissens schaffen³, also

1. in Zeugnis und Verwirklichung dem Völkerfrieden dienen,
2. darüber hinaus in gleicher Weise der Erneuerung der Gesellschaft überhaupt, und
3. die hierzu nötigen organisatorischen Maßnahmen durchführen, dies alles unter Zurückstellung aller Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung⁴.

Ist hier somit das oekumenische Moment mehr in der gemeinsamen Zielsetzung als in der gegenseitigen und gemeinsamen Verpflichtung der Kirchen zur Bezeugung (nach damaliger Ansicht müssen wir hinzusetzen:) und Förderung ihrer Einheit enthalten, so finden wir sechs beziehungsweise fünf Jahre später in den grundsätzlichen Erklärungen der Kommission V von Stockholm⁵ bereits Äußerungen zum Wesen oekumenischer Einheit, die in den nächsten 20 Jahren wohl vertieft und der theologischen Wandlung entsprechend modifiziert wurden, die aber die Gedanken, wie sie in den offiziellen Dokumenten für und von Amsterdam enthalten sind⁶, schon weitgehend vorausnehmen, während die auf die soziale Frage ausgerichteten Zielsetzungen ihrerseits — wieder mit den zeit- und theologie-geschichtlichen Modifikationen — in den Studienarbeiten des WCC weitergeführt werden.

Auf dem Hintergrund des in den beiden ersten Paragraphen Ausgeführten erscheint also die Bewegung For Life and Work als eine Gestalt der oekumenischen Bewegung, die der Bezeugung der Einheit und der Verkündigung und Verwirklichung des Herrschaftsanspruches Gottes gleicherweise dienen will. Darüber hinaus ist Life and Work historisch gesehen eine der bedeutsamsten Ausprägungen oekumenischer Gestaltung der Neuzeit.

Hinsichtlich der Zurücksetzung der Fragen von Glaube und

Kirchenverfassung wird auch aus unserer Untersuchung deutlich hervorgehen, daß diese Einschränkung immer mehr korrigiert wurde und schließlich nur noch den Charakter einer negativen Beschreibung der theoretischen und praktischen Zielsetzung hat. Wenn die oekumenische Begegnung immer auch eine kirchliche ist — und sie ist es ja mehr und mehr geworden —, dann kann diesen Fragen nicht vollständig ausgewichen werden. Das war übrigens schon in Stockholm der Fall.

*

Der Bewegung For Life and Work ist in besonderem Maße «*Geschichtlichkeit*» eigen, geschichtlich durch ihre Verwurzelung in den historischen Kirchen wie in den Organisationen, die direkt oder indirekt die Stockholmer Konferenz anregten, ermöglichten und vorbereiteten, durch ihre eigene Entwicklung, die ein getreues Spiegelbild profan- und theologiegeschichtlicher Einflüsse ist, geschichtlich durch ihre spezifische Zielsetzung, durch ihre stete Bezugnahme auf die aktuelle — und das heißt eben auch geschichtliche — Lage der menschlichen Gesellschaft, durch die daraus sich ergebende Notwendigkeit, sich der konkreten Gegebenheiten dieser Lage anzunehmen, sie zu deuten, zu klären und zu beurteilen und zugleich im Blick auf solche Klärung das Verhältnis von Reich Gottes und Geschichte, von ideeller und geschichtlicher Gestalt der Gesellschaftsformen immer wieder zu durchdenken — geschichtlich in ihrem Wechsel von freien Impulsen und handgreiflicher Organisation — ihrem geschichtlichen Charakter gehorsam in ihrer Bereitschaft dem höheren Ziele des WCC dieses und jenes teuer gewordene Anliegen zu opfern. Wir finden uns — ohne alle Idealisierung — vor einer Geschichtlichkeit, die im geschichtlichen Ereignis der Incarnatio ihren Grund, ihre Grenze und ihre Verheißung hat.

*

Dieses besondere Maß von Geschichtlichkeit bringt es mit sich, daß zwei Probleme sich innerhalb dieser Bewegung in ganz eigener Weise stellen.

Einleitung

Einmal geht es um «*Die Kirche und die Kirchen*», weniger im Sinne einer rein theologischen Erörterung des Verhältnisses beider Begriffe als vielmehr um die soziologische Seite des Kirchenbegriffs, um die Möglichkeit, überhaupt von der einen im Sinne der Life-and-Work-Ziele wirkenden Kirche zu reden und das Verhältnis solchen Wirkens zum entsprechenden Wirken der konkreten Kirchen zu bestimmen — ferner um das Verhältnis der eben so wirkenden Kirche zur Gemeinde des Neuen Testaments und damit um die Durchdringung der einzelnen Kirche mit dem Gedanken der personhaften *communio*.

Sodann geht es um «*Kirche und Welt*», wobei es gerade auf dem Arbeitsfeld von Life and Work sich als unmöglich erweist, diese Gegenüberstellung durch die Betonung des Andersseins der Kirche aufrechtzuerhalten, da die «sichtbare Kirche» (als Institut oder als Gemeinde) sich vor und innerhalb der sozialen Frage als der Welt nebengeordnet erweist. Life and Work hat je und je den Weg gefunden, daß Kirche *und* Welt — in voller Wahrung des legitimen Andersseins der Kirche — gemeinsam vor Gott treten, daß auch die Kirche selbst als soziologisches Gebilde sich mit der «Welt» solidarisch weiß, — nicht nur in den Beteuerungen der sozialen Verschuldung der Kirchen, sondern in demütigem Vertrauen auf die solcher Solidarität geschenkte *eine* Verheißung.

*

Diese beiden Fragen erwiesen sich als besonders dringend, als nicht nur die Möglichkeiten direkten Handelns auf Grund des Erarbeiteten zur Diskussion standen, sondern darüber hinaus sich eine stets wachsende Kirchlichkeit und *Verkirchlichung* bemerkbar machte. Die ursprünglich zumindest von manchen Seiten erstrebte Relativierung der konfessionellen Unterschiede durch die gemeinsame «praktische» Arbeit erwies sich als trügerische Hoffnung, ebenso die Meinung, die Beschäftigung mit der sozialen Frage werde eine gewisse Klerikalisierung der Bewegung vermeiden lassen und die Entklerikalisierung der teilnehmenden Kirchen und Verbände fördern. Wir haben hier nicht diese Verkirchlichung der

Bewegung zu beurteilen, wir haben lediglich deren tatsächliches Vorhandensein festzustellen, dabei aber auch festzuhalten, daß Söderblom immerhin auch Erzbischof war, daß «sein» Stockholm neben den Social-Gospel-Einflüssen auch sehr viel Kirchliches sah und wirkte und die kirchliche Verantwortung der Bewegung auch im Stockholmer «Klima» durchaus zu ihrem Rechte kam. Die Bedeutung des WCC soll nicht herabgemindert werden, die Formulierung aber, wonach Life and Work und Faith and Order Bewegungen *über* den Kirchen waren, während der WCC der Rat der Kirchen ist, führt leicht zu überspitzten Gegenüberstellungen.

*

Unsere Untersuchung wird aus noch auszuführenden Gründen ⁷ *der Bedeutung der Periode 1925—1934* ⁸ nicht immer gerecht werden können. Es ist darum um so wichtiger, hier darauf hinzuweisen, daß diese Jahre nicht nur gekennzeichnet waren durch einige Anfangsschwierigkeiten und durch ein hie und da etwas allzu vielschichtiges Umfragen und Forschen, Vergleichen und Publizieren, durch eine etwas einseitige Beschäftigung mit Randfragen namentlich wirtschaftlicher Art, ohne genügende Berücksichtigung der Zusammenhänge von Wirtschaft und Politik, und der grundsätzlichen soziologischen und theologischen Fragen überhaupt. Was wir heute eher kritisch betrachten, ergab sich damals notwendig aus dem Charakter der Arbeit vor und in Stockholm. Was ein A. Keller und ein H. A. Atkinson, ein H. Schönfeld und ein N. Ehrenström in jenen Jahren geleistet haben, erweist seine Bedeutung nicht nur in seinen unmittelbaren, an Hand der zahlreichen Publikationen nachweisbaren Tatsachen. Ueberdies sind schon kurz nach 1930 die ersten Wandlungen spürbar: die Notwendigkeit theologischer Besinnung drängte sich gerade denen auf, die sich den sozialen Studien widmeten. Die Bedeutung liegt im Impuls, der nicht nur empfangen, sondern auch erhalten und weitergetragen wurde — darin, daß man überhaupt als oekumenische Organisation sich an diese Dinge heranmachte und Fragen über Fragen stellte ⁹ — in der schon sehr bald eingetretenen

Erkenntnis, daß eine Kirchenkunde dringend notwendig sei, eine Kirchenkunde, die wohl zuerst dem Sozialethos ihre Aufmerksamkeit schenkt¹⁰, dann aber über dieses Vergleichen hinausging und die Möglichkeiten und Gefahren der oekumenischen Dialektik herausarbeitete. Dies alles ist nicht nur für Life and Work und seine Studienarbeit bedeutsam gewesen und geblieben; die gesamte Entwicklung der oekumenischen Bewegung hat vom Dienst der ersten zehn Life-and-Work-Jahre profitiert.

Auch muß im schnellen Wechsel der oekumenischen Generationen daran erinnert werden, daß heute nichts von dem, was auf dem Arbeitsgebiet von Life and Work und dem entsprechenden Gebiet des WCC getan oder auch nur geplant wird, nicht schon irgendwie in dieser ersten Periode konzipiert oder auch verwirklicht wurde. Für das gegenseitige Verständnis und die Vertiefung der Beziehungen war auch eine rein praktische Aufgabe bedeutsam: Die europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen¹¹ führte unter Leitung von A. Keller die Kirchen zusammen und ließ auch die Notwendigkeit gemeinsamer geistiger Zurüstung erkennen.

*

§ 5. Die oekumenische Studienarbeit

Wir haben uns hier nur mit den Arbeiten zu befassen, die innerhalb der Bewegung «For Life and Work» in den Jahren 1925 bis 1948 entstanden sind. Hinsichtlich ihrer Geschichte und ihrer organisatorischen und weiteren Hintergründe können wir wiederum auf die einschlägige Literatur verweisen. Im Anhang ist eine chronologische Uebersicht gegeben, sowie das zum Verständnis der Quellen Dienliche über deren Entstehung gesagt¹. — Wir beschränken uns auf einige Feststellungen, die für unsere Untersuchung bedeutsam sein dürften:

Warum überhaupt Studienarbeit? — Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem Charakter einer jeden Form oekumenischer Bewegung, sofern diese in irgendeiner Weise ein gemeinsames Zeug-

nis ihres Glaubens erstrebt und damit vor der Verpflichtung steht, überhaupt Theologie zu treiben.

Für «Life and Work» heißt dies, daß es gilt, «christliche Grundsätze für die Erneuerung der Gesellschaft aufzustellen»², wie es Söderblom 1919 forderte, — «dem christlichen Gewissen inmitten der großen geistigen Bewegungen unserer Zeit ein Sprachrohr zu schaffen . . .» (Zürich 1923), — eine Aufgabe, der die Bewegung auf ihren Konferenzen und in ihren Kundgebungen nur gerecht werden kann, wenn einerseits die theologischen Voraussetzungen solcher Grundsätze geklärt, anderseits auch die nötigen Kenntnisse über das Leben der Gesellschaft ermittelt und vermittelt werden.

Mag da und dort auch der Eindruck entstehen, es sei diese Arbeit als «l'art pour l'art» betrieben worden, in minutiösen soziologischen Untersuchungen, die weitgehend eine Parallele der Arbeit des BIT darstellen³, oder in theologischen Kreiselbewegungen um Naturrechts- und Freiheitsbegriffe, die überhaupt nicht zur Diskussion standen, — aufs Ganze hat die Studienarbeit dieser doppelten Aufgabe, der theologisch-kirchenkundlichen und der soziologischen Klärung unschätzbare Dienste geleistet.

*

Es ist für das Verständnis unserer Quellen wichtig, zwei in steter Wechselwirkung stehende Momente der Studienarbeit festzuhalten. — Einerseits finden wir eine *Kontinuität* vor, die sich von 1910 bis heute verfolgen läßt⁴ — eine Kontinuität der Personen und der Themen, der Methoden in Forschung und Konferenzarbeit — anderseits auch die *Initiative*, der Neuansatz, wie er wohl sowohl durch bedeutende Mitarbeiter wie durch die theologische und soziale Zeitlage an die Studienarbeit herangetragen wird. Es ist eine Arbeitsgemeinschaft der Generationen; an der Väter Statt treten die Söhne, manchmal allzusehr nur Söhne der Väter, meist aber getrieben von neuen Gedanken und Fragen, nicht immer von der gebührenden Achtung und Dankbarkeit erfüllt.

*

War es in der Zeit von Stockholm die deutliche Absicht, «durch die Zurückstellung der Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung» nicht nur dem gemeinsamen sozialen Zeugnis und Einsatz zu dienen, sondern dadurch auch die Einheit der Kirchen zu fördern, kann 1949 die Genfer Studienabteilung feststellen, daß die Erkenntnis, die Kirchen trügen in der Tat eine Verantwortung für das Gemeinleben, für politische und wirtschaftliche Ordnungen, ein Stück eines wirklichen oekumenischen Konsensus sei ⁵ — so ist doch auch die Studienarbeit «For Life and Work» *der oekumenischen Dialektik unterworfen*, wie sie oben skizziert wurde ⁶. Einmal ist das Verständnis der sozialen Aufgabe der Kirche durch das jeweilige Kirchenverständnis, ja durch die ganze Theologie mitbestimmt, sodann hat das wachsende Interesse an eigentlicher Theologie sich auch dahin ausgewirkt, daß der konfessionelle Standpunkt besonders in Oxford in den Vordergrund trat. Dementsprechend ist der kirchenkundliche Aspekt der Behandlung der sozialen Fragen je und je Gegenstand besonderer Studien gewesen ⁷, auch die vor Oxford unternommenen grundsätzlichen Studien ⁸ sind nicht zuletzt im Zeichen dieser Dialektik geschrieben worden.

Dieses Moment der Studienarbeit muß dem gemeinsamen Zeugnis und der entsprechenden Aktion keineswegs hinderlich sein. Es kann — wenn stetsfort in dialektischem Verhältnis zu oekumenischer Haltung stehend — der Vertiefung der Arbeit, der realistischen Sicht der Probleme und der Verkündbarkeit der Ergebnisse nur dienen.

*

Neben der Dialektik findet sich ein weiteres Moment, das zwar in unseren Quellen nur sporadisch in Erscheinung tritt ⁹, das aber nicht nur der gesamten Konzeption von «Life and Work», sondern gerade auch der Studienarbeit seinen Stempel aufdrückt: die von amerikanischen Fundamentalisten, von manchen Lutheranern und von anderen erhobenen Bedenken gegenüber der Notwendigkeit und der Verpflichtung der «Life and Work»-Studienarbeit — eine

Grenzsetzung, die zu anderen Zeiten wohl nötiger war als heute ¹⁰, die aber auch ihrerseits als Frage die Studienarbeit befruchten kann.

*

Ein weiterer Hinweis gilt der Frage, ob den ökumenischen Studien, insbesondere den Ergebnissen der Konferenzen, gegenüber den Mitgliedkirchen der Bewegung resp. des WCC und ihren Gliedern und durch diese Kirchen gegenüber der Welt irgendwelche Autorität eignet. Diese Fragen sind im Zusammenhang mit der Konstituierung des WCC und auch seither ausführlich verhandelt worden ¹¹ und bilden ein Teilproblem der «Ecclesiologie des WCC».

Mag es manchmal scheinen, als sei durch die Konstituierung des WCC die Autorität der Konferenzberichte zu bestimmten theologischen und sozialen Fragen verstärkt worden oder bestünden diesbezügliche Tendenzen, so zeigt sich bei eingehenderem Studium der offiziellen Verlautbarungen, daß dies nicht der Fall ist, daß man keine irgendwie kirchenrechtlich fundierte Enzykliken erlassen will. Gerade Visser't Hooft stellt zu den Konferenzen von Stockholm und Oxford fest, daß diese Gremien durch ihre Betonung der Einheit, einer sehr unvollkommenen und vorläufigen Einheit, zu einer Stimme der Kirche wurden — daß Stockholm wohl einerseits eine Konferenz über die Möglichkeit der Einheit auf einem bestimmten Gebiet (Ethik) war, zugleich aber sich selbst als eine Gelegenheit verstand, diese Einheit wenigstens teilweise öffentlich zu bekunden ¹² — und damit dieser Versammlung eine gewisse Autorität zu verleihen. Auf jeden Fall muß festgehalten werden, daß nicht erst die Teilnehmer an der Ersten Vollversammlung des WCC von den Mitgliedkirchen als ihre Vertreter ernannte Abgeordnete waren ¹³; schon die Teilnehmer von Stockholm waren Vertreter ihrer Kirchen ¹⁴.

Die Formeln, wonach bestimmte Berichte «entgegengenommen und an die Kirchen weitergeleitet werden» (u. ä.) zeigen, wie man in dieser Sache je und je Zurückhaltung übte. Es muß auch gesagt sein, daß selbst eine eventuell mögliche Abklärung einer rechtlichen

Autorität einiger Konferenzbeschlüsse uns nicht weiter bringt. Es ist sicher notwendig, das Bewußtsein gegenseitiger und gemeinsamer Verantwortung auch in organisatorischer und rechtlicher Form zum Ausdruck zu bringen, das Wesen des WCC nicht nur gegenüber einer «Superkirche», sondern auch gegenüber einer bloß bündischen Gestalt des Zusammenschlusses abzugrenzen. Die Frage der Autorität eines Konferenzberichtes, einer Botschaft oder einer sonstigen öffentlichen Verlautbarung kann aber nicht im rechtlichen Sinne gelöst werden. Es wird dabei bleiben, daß solche Verlautbarungen ihre Bedeutung haben als Ausdruck der Ueberzeugung einer verantwortlichen christlichen Körperschaft, daß aber ihre Autorität wesentlich in der ihnen eignenden Weisheit und Wahrheit bestehen soll¹⁵, — so wie es in Amsterdam beschlossen wurde, — so wie es für alle vor die Oeffentlichkeit getragene oekumenische Studienarbeit gelten soll. Die Arbeit ist ein Dienst an den Kirchen, zu ihrer Erweckung und Aufklärung, zur Anleitung der Verkündigung und der Verwirklichung. Ist einerseits jedes von verantwortlichen Vertretern getragene oekumenische Gremium eine Darstellung der gegebenen Einheit und eine Proklamation des Herrschaftsanspruches Gottes, und zwar einfach durch seine Existenz, so kann anderseits die Arbeit eines solchen Gremiums — handle es sich um eine Vollversammlung oder um eine Kommission — nur als Dienst im beschriebenen Sinne verstanden werden.

Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die Studien zu beurteilen. Auch sie sind in oekumenischer Verantwortung und mit oekumenischer Zielsetzung entstanden, sind überdies meist durch den oekumenischen Prozeß des «Wir-Denkens» hindurchgegangen und erscheinen als Publikation einer oekumenischen Instanz. Dadurch eignet auch ihnen die Autorität, die nicht bewiesen oder erzwungen werden kann, die aber begründet ist in der gegenseitigen und gemeinsamen Demut.

Gewiß besteht eine gewisse Abstufung: Botschaften — Sektionsberichte der großen Konferenzen — dito der kleinen Konferenzen — Studien. Diese Abstufung soll indessen nicht überbetont wer-

den; sie dient der Klärung der gegenseitigen Beeinflussung und Ergänzung der Arbeiten. In diesem Sinne werden wir in unserer Untersuchung vorgehen.

§ 6. Vorbemerkungen zur Untersuchung

Nachdem nun die nötigsten Hinweise gegeben sind, sind der Umfang und die Methode unserer Untersuchung kurz zu erläutern:

Wir beschäftigen uns mit den Quellen, wie sie im Anhang verzeichnet und hinsichtlich ihrer Entstehung beschrieben sind. Es sind Arbeiten Einzelner und Ergebnisse von Konferenzen, die sich alle in irgendwelcher Weise mit der sozialen Frage, wie sie oben umschrieben wurde¹, befassen. Aus dem überaus reichen Material muß eine Auswahl getroffen werden². Auch einer kleineren Anzahl von Quellen werden wir nicht allseitig gerecht werden können; wir beschränken uns vornehmlich auf die Fragen, welche entweder in der ganzen Periode 1925—1948 eine gewisse Berücksichtigung erfuhren oder aber noch in Behandlung sind bzw. einer Wiederaufnahme der Betrachtung rufen.

Die Untersuchung wird einerseits systematisch sein. Es ist untunlich, jeweilen einen Querschnitt einer ganzen Konferenz zu geben — dies gilt besonders für Stockholm, Oxford und Amsterdam — und ihr ganzes Material auszubreiten. Vielmehr drängt uns der Stoff dazu, ihn nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen und erst innerhalb der einzelnen systematischen Themen historisch vorzugehen.

Damit ist die Untersuchung auch historisch. Auf eine Darstellung der Geschichte von «Life and Work» konnten wir aus guten Gründen verzichten. Wir werden aber auch innerhalb unserer besonderen Frage eine bestimmte Entwicklung feststellen können, weil eben unsere Quellen sich mit aktuellen sozialen Problemen auseinandersetzen und überdies die jeweiligen theologischen Meinungen widerspiegeln.

Es geht nicht an, das gesamte Material einem bestimmten syste-

matischen Gesichtspunkt, etwa dem Gedanken des in der Incarnatio erhobenen Herrschaftsanspruches Gottes oder des Reiches Gottes oder der Ordnungen zu unterstellen und die Resultate von solchem Gesichtspunkt aus zu beurteilen. Wir könnten damit der jeweiligen Eigenart unserer Quellen nicht gerecht werden. Die Arbeit wird weithin im Rahmen des Descriptiven bleiben müssen, ja, es wird sogar in vielen Fällen unmöglich sein, die verschiedenen Aeusserungen zueinander in innere Beziehung zu setzen; sie bleiben nebeneinander stehen. Das subjektive Element der Untersuchung ist in den vorangegangenen Paragraphen hervorgetreten; es wird sich auch dort zeigen, wo von künftiger Arbeit die Rede ist. Im übrigen aber glauben wir, der Quellenlage gerecht werden zu können.

Bevor wir an die systematische Darstellung herantreten, muß ein charakteristisches Merkmal unserer Quellen vorweggenommen werden. Es darf nicht erwartet werden, es könnte auf Grund unseres Materials eine vollständige Sozialethik oder auch nur eine umfassende Behandlung der heute aktuellen sozialen Probleme vorgelegt werden. Die dem tieferen Verständnis der ihrerseits schon fragmentarischen Konferenzberichte dienenden sogenannten Studien sind Aufsätze zu einzelnen Fragen, führen irgend einen Gedanken durch, in den meisten Fällen ohne Darstellung einer allgemeinen systematischen Basis. Es wird sich darum in vielen Fällen als schwierig, hinsichtlich der meisten Arbeiten für Amsterdam als unmöglich erweisen, die Quellen über ihre Stellungnahme zu den üblichen «Loci» der Sozialethik im einzelnen zu befragen, ohne sie in einer Weise auszuwerten, die ihrem Charakter als aktuelle Aufsätze nicht gerecht wird.

Dieser Charakter der Quellen prägt auch das Bild unserer Untersuchung.

I. DIE SOCIETY

§ 1. *Society und Community als Themen oekumenischer Studien*

Aus vier Gründen wenden wir uns zuerst der Behandlung der Society und Community zu:

1. Die Kirchen des angelsächsischen Sprachgebietes und ihre Theologie haben aus hier nicht näher zu erörternden Gründen auf die Arbeit von Life and Work, besonders an den Weltkirchenkonferenzen, großen Einfluß ausgeübt. Sie gehen, wie in den Berichten und namentlich in den Studien zu beobachten ist, bei ihren Untersuchungen meist von den Gegebenheiten aus, die als Community oder Society bezeichnet werden, und schreiben — anders als die kontinentale Theologie — der Tatsache des Zusammenlebens und den organischen Gestalten und Auswirkungen dieses Zusammenlebens große Bedeutung zu.

2. Damit sichert sich die angelsächsische Theologie von vorneherein eine gewisse Freiheit gegenüber den besonderen Formen und Gestaltungen des Zusammenlebens, gegenüber Volk und Staat im kontinentalen Sinne, und entgeht der Gefahr, alle Begriffe der Gesellschaftsformen dem «Staat» oder dem «Volk» unterzuordnen.

Auch für unsere Arbeit empfiehlt sich dieses Vorgehen, weil die Fülle der im oekumenischen Gespräch vorgetragenen Gesichtspunkte sonst leicht in irgendein Schema gepreßt wird. Ueber den besonderen Charakter des Staates oder der Familie ist damit kein irgendwie gerichtetes Urteil ausgesprochen. Dieser weitere Rahmen aber macht es möglich, das Eigene von «Staat» oder «Volk» anschließend klarer herauszustellen.

3. Die Arbeit für und in Amsterdam ist gekennzeichnet durch die Konzentration auf bestimmte Fragen des menschlichen Zusammenlebens, besonders auf den Begriff der «Verantwortlichen Gesellschaft». Ueber die Bedeutung dieser Konzentration wird noch

zu reden sein. Auf jeden Fall ist für Amsterdam ein gewisses Zurücktreten der in kontinentaler Theologie meist verhandelten Fragen der Sozialethik zu verzeichnen, was sich erklären läßt aus dem Bestreben, die in den 30er Jahren breit herausgearbeitete Problematik nun für einmal auf sich beruhen zu lassen und dort anzusetzen, wo die einzelnen Kirchen und Theologen am wenigsten durch herkömmliche Doktrinen belastet sind. Der Genfer Arbeitsplan von 1949¹ weist ähnliche Tendenzen auf: der Zusammenhang mit der Arbeit der Oxforder Zeit soll nicht gelöst werden, wohl aber werden ihre Ergebnisse und die sich aus ihnen ergebenden neuen Fragen der Amsterdamer Konzeption mehr oder weniger untergeordnet. Unsere Arbeit schließt sich diesem Vorgehen an.

Auch die Studien für Amsterdam weisen übrigens ähnliche Tendenzen auf. Wenn z. B. J. C. Bennett von der Weltverflochtenheit der Kirche spricht², bezieht sich diese Verflochtenheit nicht auf die Wirtschaft oder den Staat als solche; Wirtschaft und Staat sind nur Brennpunkte der Society, an denen diese Verflochtenheit besonders deutlich wird. — Es stehen sich nicht statische Größen gegenüber, deren Formen und Funktionen divergieren³; wir finden uns vielmehr vor der Tatsache der Gesellschaft als Ganzes und ihrer Auflösung, vor dem Niedergang des geistigen Zusammenhaltes der Community⁴. Es handelt sich für die sozialetische Untersuchung und Verkündigung der Kirche nicht mehr um die innere Gestaltung bestimmter Formen des Gemeinschaftslebens wie der Familie oder der Wirtschaft, vielmehr um die Neuermöglichung des Zusammenlebens überhaupt⁵. Wohl ist in den meisten Studien für Amsterdam von den traditionellen Formen des Gemeinschaftslebens die Rede, es wird aber zugleich deutlich, daß Begriffe wie «Freiheit» oder «Totalitarismus» nicht mehr nur in bezug auf die Gemeinschaftsform Staat zu gebrauchen, sondern zum Ganzen der Community/Society in Beziehung zu setzen sind.

4. Diese Entwicklung der oekumenischen Studienarbeit entspricht dem, was wir oben über die Wandlung der sozialen Frage ausführten⁶. Soll die christliche Sozialethik als Stimme und Hilfe

§ 1. Society und Community als Themen oekumenischer Studien

der Kirche in der Unordnung der Welt gehört werden, dann darf sie sich dieser Fragestellung nicht entziehen und hat ihr Augenmerk auf die Sozietät als Ganzes zu richten.

Aus diesen Gründen nehmen wir die Behandlung der Society/Community voraus und gehen sodann zur Betrachtung von Volk, Staat, Wirtschaft und Erziehung über. (Eine Behandlung der Familie erübrigt sich, da von ihr im Gesamtrahmen unserer Quellen nur gelegentlich die Rede ist.)

§ 2. Der Begriff

Der *Oxforder Bericht* über «Kirche, Staat und Erziehung» weist auf die Schwierigkeit hin, dem Begriff der Community eine sachentsprechende deutsche Uebersetzung zu geben¹. Das Generalthema von Oxford («Kirche, Volk und Staat») wurde durch «Church, Community and State» wiedergegeben; es fehlt aber dem Begriff der «Community» — wie besonders die Amerikaner betonen² — der «völkische» Charakter.

Aehnlich steht es mit dem in Amsterdam mehr in den Vordergrund tretenden Begriff der «Society». Auch dieser läßt sich in deutscher Sprache nur unvollkommen durch die Worte «Gesellschaft» oder «Gemeinschaft» wiedergeben. Den beiden englischen wie den drei deutschen Ausdrücken sind Inhalte, besonders Gefühlsinhalte eigen, die sich in den entsprechenden Bezeichnungen der anderen Sprache nicht finden³.

Wir halten uns der Klarheit halber lieber an die beiden englischen Ausdrücke, da diese gerade in der oekumenischen Studienarbeit eine Art «Schlüssel» geworden sind, möchten aber doch die Frage aufwerfen, ob sich für das deutsche Sprachgebiet und namentlich auch für die in deutscher Sprache erscheinenden oekumenischen Arbeiten nicht der Begriff der Sozietät, wie ihn E. Brunner⁴ und viele Soziologen, z. B. A. Müller-Armack⁵, verwenden, zu vermehrtem Gebrauch empfiehlt.

Es wurde im vorigen Paragraphen dargelegt, warum sich die

I. Die Society

Behandlung der Community und ihrer Aspekte als Grundlegung unserer ganzen Untersuchung empfiehlt. Haben die beiden Begriffe der Community und Society ihre unleugbaren Vorteile, so besteht zugleich auch die Gefahr einer gewissen Verflachung, einer rein diesseitigen Fassung dieser Größen, wodurch der Tatsache, daß zum Begriff des Menschen schon die Gemeinschaft als schöpfungsmäßige Setzung gehört ⁶, nicht oder nicht mehr genügend Beachtung geschenkt wird. — *H. P. Douglas* führt z. B. in seiner Arbeit für Oxford über «Church and Community in the US» ⁷ aus, wie sich ihm die Community darstellt als «the sharing of people of the general business of life and the generalized forms of conduct», die Kirche dann dementsprechend als «a permanent grouping of people possessed of the «we»-sentiment in the field of religion», — und weiter: «The sharing of life in the realm of religion constitutes the Church» ⁸. Ähnliches gilt bei *H. P. Douglas* für die anderen Formen des Lebens der Community.

E. Barker bietet in seiner Arbeit über «Church and Community» ⁹, ebenfalls für Oxford geschrieben, einige Begriffsbestimmungen: Community involves communication or sharing. Sharing, in turn, involves two ideas: the idea of something, in which you share, and the idea of a number or body of persons with whom you share . . . the more important is the idea of the something in which you share . . . ¹⁰. She is a body of persons sharing with one another in the common substance of a general civilisation, which is not limited to any particular activity ¹¹. She is federal in character ¹², employs no force, is a school rather than a state ¹³, she is a laboratory for the state and for itself ¹⁴. — Auch die Grenze zeigt sich deutlich: she is in no sense a transcendent being which stands above the individual and determines his being and his duties in terms of his own higher nature ¹⁵. — Und die Schlußfolgerung: It is just itself — a free partnership of individual minds, with its roots in nature, but with its branches spread in the common air and in the common light of the human spirit ¹⁶.

Aus dem *Bericht von Oxford* fügen wir noch einiges hinzu:

Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Schwierigkeiten

der Verständigung über diese Sache nicht nur rein sprachlicher Art sind; «vielmehr haben die verschiedenen Gemeinschaftsbeziehungen (Volk, Familie etc.) in den verschiedenen Teilen der Welt eine merklich verschiedene Bedeutung und lösen sehr verschiedene Gedankenverbindungen aus¹⁷ . . . wir haben es nicht nur mit Begriffsverwirrungen, sondern mit verschiedenen Wirklichkeiten zu tun. — Die Gemeinschaft ist auf jeden Fall die Gesamtheit von Menschen, die von Generation zu Generation in einem Gebiet zusammenleben, wenn sie als solche eine gemeinsame Lebensform entwickeln. Sie ist also etwas naturhaft Gewachsenes, nicht etwas künstlich Geschaffenes . . . Ihre innere Verbundenheit ist weithin unbewußt und hat eine größere Dauer als die einer Gesellschaft. Ihr Gemeinschaftsgefühl und die Ziele, denen sie dient, sind nicht die Ursache des Zusammenlebens ihrer Glieder, sondern seine Folge¹⁸. Kurz, die eine wesentliche Bedeutung einer Gemeinschaft ist, daß ihre Glieder sich selbst als ein soziales Ganzes fühlen, d. h. daß sie sich selbst als ein Ganzes fühlen müssen¹⁹.

E. Barker betont die Neigung dieser Community, einen totalen Charakter anzunehmen: in ihrem Rahmen werden alle sozialen Funktionen vollzogen²⁰, was jedoch nicht heißen soll, daß sie notwendig dem Totalitarismus ausgesetzt ist, wie ihn E. Brunner und andere in ihren Arbeiten für Amsterdam als drohende Möglichkeit ins Auge fassen. Wird die Community total, so heißt das im Sinne Barkers vielmehr, daß das «sharing» alle Lebensbereiche des Menschen umfaßt, was infolge der Vielgestaltigkeit dieser Formen und der zunehmenden Zahl der Teilhabenden auch durchaus zu einer Lockerung des von der Community ausgehenden Zwangs führen kann.

Wie bereits angetönt, tritt in *Amsterdam* der Begriff der Society in den Vordergrund, der allgemein mit «Gesellschaft» übersetzt wird. Diese Verschiebung ist einmal durch die veränderte Weltlage gegeben²¹, sie zeigt darüber hinaus die Arbeitsrichtung an: es wird einfach die Gesamtheit der Menschheit, die Tatsache des Zusammenlebens, der schicksalshaften Verbundenheit der one indivisible world ins Auge gefaßt. Eine nähere Begriffsbestimmung

I. Die Society

wie bei Community erübrigt sich. Vielmehr ist es von Fall zu Fall Aufgabe des betr. Verfassers einer Arbeit oder einer zu Gespräch und Berichterstattung vereinten Gruppe, das transzendente Moment, d. h. die Gegebenheit-a-priori nicht nur in bezug auf den Einzelnen, sondern gerade auch in bezug auf die Society herauszuarbeiten und die entsprechenden Folgerungen aufzuzeigen. Daß dies hinsichtlich der Gesamtheit der Society u. U. schwerer fällt, daß die Transzendenz hier allzuleicht als ein Akzidens statt als Basis des Ganzen erscheint, bedarf keiner weiteren Erörterung. Die Arbeiten für Amsterdam bieten Beispiele dafür.

§ 3. *Stockholm*

Es muß auffallen, daß die beiden Begriffe Community und Society und eventuelle Aequivalente in den Berichten und Reden von Stockholm sozusagen keine Rolle spielen. Gerade die Behandlung des ersten Themas («Die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan») hätte für unsere heutigen Begriffe einer deutlichen Umschreibung des Objektes dieses Planes gerufen. Warum Stockholm nicht dazu gekommen ist, sich mit der Tatsache des gesellschaftlichen Zusammenlebens näher auseinanderzusetzen und die menschliche Gesellschaft als ein Ganzes zu sehen, warum man sich sogleich auf Einzelthemen konzentrierte, sei dahingestellt. Zum ersten Thema lag kein Kommissionsbericht vor, es wurde auch keine Diskussion über die gehaltenen Reden durchgeführt, dies um jede Auseinandersetzung über Glaubensfragen zu vermeiden¹. Die Glaubensfragen ließen sich nicht vermeiden, das Problem des Reiches Gottes trat auch in der Behandlung der Einzelgegenstände hervor. Was aber dem Reiche Gottes durch Wirken und Gebet entgegenstreben soll, wird durchwegs mit «die Welt», «die Menschen», «die Christen» und ähnlichen Formulierungen umschrieben. Nur ganz gelegentlich wird auf die Tatsache der Gesellschaft, der Gesellschaftlichkeit als der dem Menschendasein inhärente Tatsache hingewiesen. Deutlich weisen einzig die Ausführungen von P. C. Simpson in dieser Richtung².

§ 3. Stockholm

Wohl gibt es kaum einen Lebensbereich der menschlichen Gesellschaft, der in Stockholm nicht irgendwann zur Sprache kam, es fehlt jedoch durchwegs das Bestreben, diese Lebensbereiche in ihrer Gegebenheit in einen größeren Zusammenhang zu stellen; ihr Zusammenhang besteht für Stockholm einzig in der Forderung ihrer Unterordnung unter Gottes Gebot, ist also einseitig postulatorisch, nicht analytisch.

§ 4. Oxford

Das allgemeinste und bezeichnendste Phänomen der Welt von 1937 ist die Auflösung der geistigen Bande und anerkannten Aufbauprinzipien des Gemeinlebens. Die Welt ist eine große Einheit geworden, die Menschheit ist aber für diese Bestimmung noch nicht reif. So ist die Vermassung das kennzeichnende Merkmal der Gesellschaft, die persönliche Verantwortung ist dermassen aufgeteilt, daß man sich ihrer nicht mehr bewußt ist¹, das ganze Gemeinschaftsleben ist in Verwirrung und Zerfall geraten². Wir stehen vor einer weitgehenden Auflösung der abendländischen Zivilisation, in welcher das Wachstum natürlicher Gemeinschaften durch die zufällige Zusammenballung isolierter Individuen gesprengt, gehemmt oder zerstört wird³. Ein besonderer Aspekt dieser Desintegration ist die Arbeitslosigkeit, welcher ihrerseits der aufgezeigten Entwicklung Vorschub leistet⁴.

Tiefer greift die geistige Ungeborgenheit des Menschen, der nicht mehr weiß, wie er sein Leben gestalten und welche Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft er anerkennen soll. Wohl scheint die Autonomie des Individuums überwunden; die Entwicklung geht nun aber in umgekehrter Richtung: der Mensch läßt sich die Möglichkeit nehmen, sein Leben sinnvoll zu gestalten, sein Leben bleibt ohne Sinn und Gehalt⁵.

Dies alles hat seinen Grund in der wachsenden Entchristlichung der Gesellschaft⁶: die Menschen sind mit sich selbst und miteinander uneins, weil sie mit ihrem Schöpfer uneins sind. Die Menschheit

ist vor allem deshalb krank, weil ihre Glieder, die von Gott und zu Gott hin geschaffen sind, ihrer eigenen Natur Gewalt antun, indem sie ohne Gott leben wollen⁷. Darüber vermögen auch manche religiöse Neubelebungen nicht hinwegzutäuschen⁸.

Soviel von der Desintegration der Gesellschaft. Wohl heißt es an einer Stelle, daß es nicht gelte, so viel als möglich von dem alten Ideal des Corpus Christianum aufrechtzuerhalten⁹, und es wird auch immer wieder betont, die Kirche müsse neue Wege finden, um in der gegenwärtigen Lage zu wirken. Der Grundton der Analysen ist aber doch ein Bedauern des Absinkens der Gesellschaft, die Beschreibung des präsenten Zustandes geht doch aus von einem «es war einmal anders und besser». Schon hier sei gefragt, ob nicht gerade diese Sicht dazu beigetragen hat, daß den Arbeiten von Oxford ein ganzes Ernstnehmen der menschlichen Lage als solcher, seiner Geschöpflichkeit als ein Sein im Widerspruch unmöglich wurde, daß dieses Streben, ohne Gott zu leben, wodurch der menschlichen Natur Gewalt angetan wird, zu sehr als ein Phänomen der Gegenwart statt als der Zustand des Menschen als solchen gesehen wird. Diese Frage wird natürlich von einer bestimmten Anthropologie her gestellt. Daß man in Oxford an dieser grundlegenden anthropologischen Frage vorbeiging, vielleicht auch um des gemeinsamen Zeugnisses willen vorbeigehen mußte (daß darum auch die Vorarbeiten des Bandes «The Christian Understanding of Man» unberücksichtigt blieben oder nur in einzelnen Vorträgen zum Ausdruck kamen¹⁰), dies hatte zur Folge, daß der Analyse eine letzte Wahrhaftigkeit abgeht. Es handelt sich für uns dabei nicht um eine theologische Stellungnahme zu Gunsten irgend einer bestimmten Anthropologie; vielmehr vermissen wir durchgehend eine bestimmte Konzeption des Menschen und seiner geschöpflichen Existenz. Wo man viel Mühe und Papier auf die Theologie der Ordnungen verwendet hat und die diesbezügliche Diskussion in den Berichten auch breiten Raum einnimmt, diesen Berichten auch in dieser Hinsicht eine gewisse Tiefe verleiht, muß dieses Manko um so mehr auffallen, zumal in den Vorarbeiten das anthropologische Thema im Vordergrund stand¹¹.

Eine besondere Form der Desintegration sind die säkularen Versuche, ihr zu begegnen: die völlige Hingabe an eine klassenlose Gesellschaft im Kommunismus — an den Mythos der Nation im Nationalismus¹², an einen «Lokalpatriotismus», der an die Stelle des Strebens nach einer universalen Kultur getreten ist¹³, an die weiteren Versuche, die Einheit des Gemeinschaftslebens auf einer säkularen und humanistischen Grundlage aufzubauen¹⁴. Die verschiedenen Erscheinungsformen dieser Versuche, ihr Einfluß in allen Lebensbereichen, die von ihnen ausgehende Bedrohung des noch vorhandenen christlichen Lebens werden ausführlich gewürdigt.

Entsprechend dem Aufbau der Berichte¹⁵ erfährt die Lage der Kirche eine mehr oder weniger ausführliche Behandlung. Die den betreffenden Aussagen zugrunde liegende prinzipielle Einstellung wird später besprochen¹⁶. Hier genügt es festzuhalten, daß die Weltverflochtenheit der Kirche und ihr Versagen des breiten dargestellt, zugleich auch ihre Aufgaben aufgezeigt werden. Entsprechend der Analyse gilt es die Vorherrschaft des Unpersönlichen zu überwinden, die verantwortliche Ich-Du-Beziehung wieder herzustellen, was wiederum allein möglich ist aus einer Neuschaffung und Neubelebung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott¹⁷. — Auf dieser Grundlage muß getrachtet werden nach einem neuen christlichen Verständnis des Willens Gottes für das Gemeinleben¹⁸. Hier stehen sich drei verschiedene Hauptanschauungen gegenüber: die Gestaltung des gesamten sozialen Lebens im Geiste Christi ist möglich und darum zu fordern — die Gemeinschaftsbeziehungen sind nach einer natürlichen Gerechtigkeitsethik zu ordnen — die Gemeinschaftsbeziehungen unterstehen keiner irgendwie idealen Norm, sondern nur der Nötigung, sie vor dem Chaos zu bewahren¹⁹. — Gegensätze, die sich auch in den Berichten widerspiegeln, ist doch der Bericht der ersten Sektion eher auf Grund der zweiten Anschauung geschrieben, während der Bericht der 3. Sektion (Wirtschaft) sich sichtlich bemüht, immer wieder der ersten Meinung Geltung zu verschaffen²⁰.

Die «praktischen Vorschläge für den unmittelbaren Einsatz»²¹

I. Die Society

enthalten eine Reihe von Vorschlägen, die sich auf alle möglichen Lebensgebiete beziehen; ihre grundsätzliche Problematik soll weiter unten besprochen werden.

Im ganzen kommt den Berichten von Oxford über das Leben der Gesellschaft das Verdienst zu, sich an eine Gesamtschau herangewagt und sich im analytischen wie im postulatorischen Teil redlich um konkrete Fassungen bemüht zu haben. Die Problematik ist im Vergleich zu Stockholm nicht kleiner. Im Gegenteil. Wohl ist eine einseitige Proklamierung des «social gospel» gebremst worden; zugleich aber ist das ganze Problem der «Ordnungen» aufgenommen und — entsprechend der theologischen Zusammensetzung der Konferenz — nicht verdaut worden. Gerade die breite Anlage der ganzen Arbeit in Oxford aber wird es möglich machen, in Zukunft den rechten Ansatzpunkt zu finden und die Arbeiten in einem verantwortbaren Nebeneinander aktueller Analyse und Postulate einerseits, theologischer Stellungnahme und Begründung anderseits zu gestalten.

§ 5. Die *Oxforder Studien*

Die Vorbereitung und Auswertung der Arbeit der einzelnen Sektionen durch Studien einzelner Theologen war unterschiedlich. Der Sektion über Kirche und Staat standen früher erschienene Arbeiten zur Verfügung¹, für die Sektionen über Erziehung und über Internationale Beziehungen erschienen je ein Band², die Sektion über Wirtschaft hat nur ihren Bericht publiziert. Daneben erschienen die orth. Studien und die Arbeit von W. Paton³. Die meisten dieser Bände sowie alle nachfolgend erwähnten sind nach Abschluß der Konferenz erschienen, die Manuskripte befanden sich jedoch zum größten Teil schon früher in den Händen der Sachverständigen und Delegierten⁴.

Ferner sind vier Bände erschienen⁵, deren Inhalt nur in sehr indirekter Beziehung zu den in den Berichten verhandelten Fragen steht⁶. Da die in diesen Berichten besprochenen Gegenstände im

Amsterdamer Gespräch praktisch keine Rolle mehr spielen, verzichten wir entsprechend unserem Gesamtarbeitsplan⁷ auf eine nähere Auseinandersetzung und begnügen uns mit einem Hinweis auf die vier Arbeiten, die zu den Oxforder Berichten über die Community einen direkten Beitrag liefern:

*K. S. Latourette*⁸ bespricht das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Entsprechend seiner kirchengeschichtlichen Grundkonzeption⁹ betrachtet er die Entchristlichung der Gesellschaft nicht nur unter dem Gesichtspunkt eines Absinkens, einer Säkularisierung; vielmehr hat die wachsende Vitalität der Kirche¹⁰ den Gegensatz zwischen Kirche und Gesellschaft verschärft, aus der Selbstverständlichkeitskirche ist weithin wieder eine Missionskirche geworden, die Mitgliedschaft erfordert persönlichen Entschluß¹¹, was jedoch durchaus positiv zu werten ist und auch für die Zukunft der Community keinen Grund zu pessimistischen Anschauungen darstellt.

Auf die Arbeit von *E. Barker*¹² wurde bereits hingewiesen¹³. Er beschränkt sich in seinen weiteren Ausführungen auf eine Darstellung der verschiedenen Möglichkeiten der Beziehung Kirche-Community. Der Rückgang des äußeren Einflusses der Kirche auf das Leben der Community (auf dem Gebiete der Erziehung, der wirtschaftlichen Gestaltung etc.) muß nicht von Nachteil sein. Sie hat sich davor zu hüten, eine «total community» zu werden¹⁴, ihre Glieder haben als Individuen das «federal system» der Community zu beeinflussen. Dies ist für ihn der Weg zur Reintegration des gesellschaftlichen Lebens.

*E. E. Aubrey*¹⁵ geht von der selbstverständlichen und doch so oft zu wenig berücksichtigten Feststellung aus, daß es in Deutschland oder Rußland und erst recht in einem Staat des Westens schwer fallen dürfte, Kirche und Volk zu scheiden: when the national community is set in antithesis to the Christian constituency, the opposition may be easily an artificial one, for they are inevitably membres one of another, since the membres of the Churches in a given country cannot abstract themselves from the social life of the nation in which they live¹⁶ — eine Bemerkung, deren simple

Wahrheit gerade in den Oxforder Berichten (und in ungezählten Kundgebungen zum Thema «Die Kirche und . . .») viel zu wenig im Auge behalten wird.

Aubrey geht im übrigen von der amerikanischen Problemstellung aus, seine Ausführungen über das Wesen der Community decken sich weithin mit denjenigen Barkers, soweit sie darüber hinaus gehen, sind sie regional bedingt. Besonderes Gewicht legt er auf die «peculiarity of the Church»¹⁷, die jedoch nur in den Mitgliedern der Kirche zum Konflikt führt und auch führen muß, während anderseits die Besonderheit der Kirche sie nicht vor den allgemeinen Entartungserscheinungen der Community schützt¹⁸.

H. P. Douglass¹⁹ untersucht namentlich die soziologischen Verschiebungen innerhalb der Community, besonders der amerikanischen, und kommt zum Schluß, daß der «katholische» Standpunkt, die Vereinigung einer bestimmten Community und Kirche auf einer gemeinsamen Basis, heute ein hoffnungsloses Anliegen geworden ist: *there is no nation which could incarnate itself as a Church*²⁰. Jedoch auch der individualistische Standpunkt des Protestantismus ist nicht haltbar²¹, — vielmehr empfiehlt sich bei aller positiven Würdigung der bestehenden kirchlichen Bräuche und Einrichtungen²² eine Reduktion der Betätigung und eine Konzentration auf die Bildung neuer Gesellschaftsformen durch «groupers»²³, durch «Zellen» in gegenseitiger Verantwortung.

Gemeinsam ist diesen vier Arbeiten die Blickrichtung auf das Wesen und das Wirken der Kirche innerhalb und gegenüber der Community, — gemeinsam aber auch eine Beurteilung der Lage der Community, die wesentlich optimistischer ist als die der Oxforder Berichte. Latourette, Aubrey und Douglass sind Amerikaner, Barker ist Engländer. Sie betrachten die Wandlungen der Community wesentlich unter soziologischen Gesichtspunkten und können darum auf eine tiefere Deutung der menschlichen Situation verzichten. Die soziologische Seite der sozialen Fragen stets zu berücksichtigen und das Ergebnis solcher Untersuchung zugleich der richtigen theologischen Deutung zu unterstellen, ist eine Aufgabe oekumenischer Studienarbeit, die bis heute nur in sehr fragmentari-

§ 5. Die Oxforder Studien

scher Weise gelöst worden ist, indem namentlich die Verbindung beider Anliegen und die gegenseitige Durchdringung der soziologischen und der theologischen Erkenntnis zu wenig durchgeführt worden ist.

§ 6. *Amsterdam*

Ohne Oxford kein Amsterdam. Nur die breite Schau, die eingehenden Analysen und die Darlegung, wenn auch keineswegs Lösung der theologischen Fragen in den Jahren vor Oxford und in Oxford selbst machten jenen Umschwung möglich, der für die Studien und namentlich für den Bericht der 3. Sektion von Amsterdam kennzeichnend ist: die Konzentration der Arbeit auf das Thema der «Verantwortlichen Gesellschaft». Wir werden weiter unten zeigen, daß wohl die Arbeiten über den Staat und das Volk, über die Wirtschaft und über die Erziehung der fortwährenden Ergänzung und Weiterführung bedürfen. Daß dies aber in Amsterdam für einmal beiseite gelassen wurde und das Wesen der sozialen Frage, wie sie der heutigen Generation gestellt ist, wenigstens anvisiert wurde, ist u. E. ein wichtiges Ereignis innerhalb der oekumenischen Studienarbeit.

Die Zusammenfassung des Berichtes der 1. Sektion ist einfacher als diejenige des Oxforder Berichtes I (Formulierung teilweise nach J. C. C. Rupp, Lit. Verz. 55):

I. Die Unordnung der Gesellschaft

1. Die tiefste Wurzel der gesellschaftlichen Unordnung ist die Weigerung des Menschen, seine Verantwortung vor Gott über alles zu stellen.

2. Die christliche Kirche begegnet dieser Unordnung mit dem Glauben an die Herrschaft Christi.

3. Im Lichte dieser Herrschaft ist den Christen befohlen, die besonderen Formen dieser Unordnung zu überwinden.

4. Der Wechsel eines bestimmten Gesellschaftssystems erzeugt

I. Die Society

auch neue Uebel. Der christliche Glaube aber läßt keinen Raum für Verzweiflung.

5. Der erste Faktor der gegenwärtigen Krise: die Machtkonzentration und die damit verbundene Herabminderung der persönlichen Verantwortung — der Fähigkeit und der Möglichkeit hierzu.

6. Der zweite Faktor: die technisierte Gesellschaft gehorcht einer Eigentriebskraft, die Möglichkeiten der Zerstörung in Krieg und Frieden werden größer.

7. Die Technik hat aber auch ihre positiven Seiten, die den Völkern Asiens und Afrikas mehr zugute kommen sollten.

8. Nicht unvermeidlich ist vor allem auch eine steuerlose Entwicklung der Technik.

9. Die Kirchen haben selbst zu den herrschenden Uebeln beigetragen, sie haben die Vorrechte der herrschenden Klassen, Rassen und politischen Gruppen religiös sanktioniert und sich auf ein rein geistliches oder jenseitiges oder individualistisches Verständnis ihrer Botschaft beschränkt.

II. Wirtschaftliche und politische Organisation

10. Alles wirtschaftliche Tun ist den sozialen Zwecken unterzuordnen.

11. Die Kirche entscheidet sich nicht für Sozialisierung oder für freie Wirtschaft, sie hält beiden Systemen ihre Gefahren vor.

12. Es gilt der unbedingte Vorrang der Person vor allen technischen und wirtschaftlichen Ueberlegungen. Alle Rechte sind dem Bedürfnis des Ganzen unterzuordnen. Der kleine Mann muß die Möglichkeit eines befriedigenden Lebens haben. Es gilt den Raum für unmittelbare und verantwortliche Beziehungen personhafter Art offen zu halten.

13. Dezentralisation ist in allen Lebensbereichen eine dringende Notwendigkeit.

III. Die Verantwortliche Gesellschaft

14. Der Mensch ist geschaffen, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und den Nächsten. Eine verantwortliche Gesell-

schaft soll dem Menschen die Freiheit sichern, sich für Gerechtigkeit und Ordnung einzusetzen und für die Ausübung seiner Rechte verantwortlich zu sein.

15. Staat und Wirtschaft haben dem einzelnen Menschen zu dienen. Freiheit der Kritik und Verteilung der Verantwortung möglichst auf die ganze Gesellschaft sind notwendig.

16. Dementsprechend muß das Zeugnis der Kirche frei sein. Die Gewissensfreiheit ist mit der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott gesetzt. Der Mensch soll an der Gestaltung des Gemeinschaftslebens verantwortlich teilnehmen und die Wahrheit erforschen und verbreiten dürfen.

IV. Kommunismus und Kapitalismus

17. Angesicht des Kommunismus soll die Kirche die Solidarität mit den Notleidenden wiedergewinnen und aus dem Erfolg des Kommunismus ihre Lehren ziehen.

18. Das Wachstum des Kommunismus ist durch das Versagen der Kirche gefördert worden.

19. Die Unvereinbarkeit des Christentums mit dem atheistisch-marxistischen Kommunismus steht fest.

20. Die Kirche widersteht jedem politischen Terror.

21. Auch zwischen Christentum und Kapitalismus bestehen unüberbrückbare Gegensätze.

22. Die Kirche soll über die falsche Alternative Kommunismus-Laissez-faire-Kapitalismus hinaus nach neuen schöpferischen Lösungen suchen, um Gerechtigkeit und Freiheit zu wahren.

V. Die soziale Funktion der Kirche

23. Die Kirche hat in erster Linie ihr eigenes Leben zu erneuern, die Bedeutung des Evangeliums für das ganze Leben des Menschen klarer zu erkennen und in ihrer Mitte die Ueberwindung der nationalen und sozialen Schranken wirksam zu machen.

24. Hinsichtlich der Rassenunterschiede hat die Kirche versagt.

25. Bei Gelegenheit hat die Kirche gegen konkrete Formen des

I. Die Society

Unrechts ihre Stimme zu erheben und die Hauptziele einer neuen Gesellschaftsordnung aufzuzeigen.

26. Gegen die Bildung christlicher politischer Parteien bestehen große Bedenken.

27. Der Einfluß der Kirche auf die Gestaltung der Gesellschaftsordnung muß vor allem durch die Mitglieder der Kirche ausgeübt werden, die ihrerseits ihre besondere christliche Verantwortung zu erkennen und zu vertiefen haben.

28. Angesichts der verschiedenen Lage der einzelnen Kirchen sind alle Kirchen verbunden und lernen aus ihrem Versagen, ihren Erfolgen und ihren Leiden.

VI. Schlußwort

29. Gehorsam gegen Gottes Willen ist unter allen äußeren Umständen möglich. In ihrer Arbeit für die Verantwortliche Gesellschaft schauen die Kirchen aus nach dem Tag Gottes und nach einer neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt.

Eine kürzere Zusammenfassung:

I. Die Unordnung der Gesellschaft wurzelt in der Weigerung des Menschen, seine Verantwortung vor Gott anzuerkennen. Diese Unordnung tritt namentlich in der Herabminderung der persönlichen Verantwortung und in der Eigentriebkraft einer technisierten Gesellschaft zutage. Die Technik ist indessen auch positiv zu werten.

II. Wirtschaftliche und politische Ueberlegungen haben gegenüber allen Rechten der Person zurückzutreten. Durch Dezentralisation ist Raum zu schaffen für unmittelbare und verantwortliche Personbeziehung.

III. Diese Beziehung wird ermöglicht durch die Freiheit als Recht zu verantwortlicher Mitarbeit — als Recht zu Kontrolle und Kritik, als religiöse Freiheit und als Informationsfreiheit.

IV. Die Kirche ist mitschuldig an der Unordnung der Gesellschaft. Sie hat heute ihr eigenes Leben zu erneuern — sich für die verantwortliche Gesellschaft einzusetzen —, die unüberbrückbaren

Gegensätze zwischen Kommunismus und Laissez-faire-Kapitalismus einerseits und dem Christentum anderseits aufzuzeigen. Sie hat mitzuhelfen, die falsche Alternative «Ost — West» zu überwinden. Sie erstrebt die Gesellschaft der Freiheit und der Gerechtigkeit. Sie hat die herrschenden sozialen, nationalen und rassischen Schranken zu überwinden. Ihren Einfluß übt sie durch Kundgebungen wie namentlich auch durch ihre Mitglieder aus. In all ihrem Wirken ist sie getragen vom Glauben an die Herrschaft Jesu Christi und von der Erwartung des Tages Gottes und einer neuen Erde, darinnen Gerechtigkeit wohnt.

§ 7. Amsterdam: Die Unordnung der Gesellschaft

Anders als in Oxford besteht in Amsterdam ein ganz unmittelbarer Zusammenhang zwischen den Berichten der einzelnen Sektionen und den Studien einzelner Sachverständiger. Nicht nur verfügte jeder Delegierte über die Vorarbeiten seiner Sektion; auch hinsichtlich ihres Inhaltes stellen die Amsterdamer Arbeiten einen Kommentar des Berichtes dar und gehen in ihrer Problemstellung kaum je über den Rahmen des Berichtes hinaus.

Den Inhalt der 12 Arbeiten für die dritte Sektion¹ faßt E. Brunner zusammen. Wir werden aufmerksam gemacht auf:

Die Entpersönlichung des menschlichen Lebens und die Auflösung natürlicher Gemeinschaften wie der Familie und Nachbarschaft unter dem Druck der modernen Technik und ihrer Produktion des Massenmenschen;

das Vorherrschen materieller, wirtschaftlicher Faktoren und die Mißachtung geistiger Wirklichkeiten;

die Zerstörung des Bewußtseins persönlicher Verantwortung und der Fähigkeit zu ursprünglicher Lebensgestaltung als ein Ergebnis des standardisierenden Einflusses moderner Methoden der Massenpsychologie und der Massenpropaganda; das Weiterbestehen, ja die Verschärfung des Gegensatzes zwischen entwürdigender Armut und sklavenähnlichen Lebensbedingungen auf der einen Seite

und die sinnlose Anhäufung von Reichtum und Macht auf der anderen;

die Zerstörung natürlicher Gemeinschaften und die Entartung persönlichen Lebens unter Völkern, die durch den westlichen kapitalistischen Imperialismus in Asien und Afrika bedroht sind ².

Aus dieser Zusammenfassung geht schon klar hervor, daß die Arbeiten sich im Rahmen des Berichtes bewegen. Es sollen im Folgenden noch einige wesentliche Punkte desselben auf Grund der Studien näher beleuchtet werden, wobei die analytische Seite der Arbeiten zu Gunsten der mehr grundsätzlichen und programmatischen in den Hintergrund zu treten hat. Für einige Punkte wird sich ein Rückgriff auf Stockholm und Oxford als notwendig erweisen.

*

Die Krise der Gesellschaft und ihrer Kultur ist eine Krise des Menschen. Der Mensch hört auf, Person zu sein ³. Für diesen Zustand ist indessen nicht einfach der sog. Säkularismus verantwortlich zu machen, wie besonders *R. Niebuhr* betont ⁴; die Neigung der christlichen Kirchen, sich auf die Sicherheit des Gesetzes zurückzuziehen ⁵ und die «christliche» Gesellschaft des Mittelalters als einen Idealzustand zu bezeichnen ⁶, hat sich vielmehr verhängnisvoll ausgewirkt. — Wenn schon von einzelnen Ursachen gesprochen werden soll, so sind diese im Wesen des Menschen selbst zu suchen, der heute die Folgen dieses seines eigenen Wesens nicht mehr zu meistern und in Schranken zu weisen vermag. Dieser Mensch aber ist zugleich auch der Träger der Möglichkeiten, eine Wende herbeizuführen: die Kräfte des Lebens sind überall im Kampfe mit den Kräften des Todes. Wäre es nicht so, dann wäre die Schlacht schon verloren ⁷.

Was gestört und in Unordnung geraten ist, ist nicht eine vollkommene Gesellschaftsordnung; die Krisis der Gesellschaft erweist sich vielmehr als eine Störung des Gleichgewichts zwischen den überkommenen Kräften der Kultur und ihren Werten einerseits und den tatsächlichen sozialen Verhältnissen anderseits ⁸. Diese Störung führt zu einer Verlagerung des Primats der Entwicklung vom Men-

schen auf die Sache⁹, damit in Richtung auf die Masse, welcher der Mensch, und zwar der ganze Mensch eingegliedert wird¹⁰. — In all dem sieht schon der Bericht von Oxford dämonische Kräfte am Werk¹¹, findet *W. Stählin* die dämonische Aufspaltung des Menschen, die dämonische Abspaltung des Menschen von der Natur und die dämonische Zerspaltenheit der Menschheit in der anonymen und verantwortungslosen Masse¹².

Damit sind wir bei der Mitte des Amsterdamer Berichtes: beim Problem der Entpersönlichung des gesellschaftlichen Lebens und der verantwortungslosen Masse angelangt. Auch abgesehen von diesem speziellen Ansatzpunkt gilt der in verschiedenen Studien zutage tretende und u. E. wesentlichste Hinweis: Die moderne Welt hat den Horizont der Transzendenz verloren (*E. Brunner*¹³): das ist die der sozialen Unordnung zugrunde liegende Tatsache, auf Grund derer wir nichts anderes als das soziale Chaos oder die Tyrannei erwarten können. — Oder *J. Ellul*: der moderne Mensch hat keinen geistigen Zusammenhalt mehr. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wie die Beziehung zwischen Mensch und Welt sind verfälscht... der Mensch hat keine wirkliche Anschauung von der Welt und von sich selbst mehr¹⁴. — Oder *J. H. Oldham*: Der Mensch übersieht die dem wissenschaftlichen und technischen Standpunkt innewohnende Begrenztheit, während doch das Ich außerhalb der Probleme dieser Art steht. Der Mensch ist aber Wissenschaft und Technik so sehr verfallen, daß ihm das Reich des Mysteriums ausgelöscht ist¹⁵. Dieser Verlust ist der Verlust des wahren Seins und damit die eigentliche Krisis des Menschen¹⁶.

Dieser Aspekt der verlorenen und wiederzugewinnenden Transzendenz kann kaum genug in den Vordergrund gestellt werden:

1. Nur auf diesem Boden ist der Mensch ansprechbar für das, was der Bericht III über die Glaubensgrundlage seiner Erörterungen und Vorschläge ausführt (Pkt. 2, 3, 4 des Berichtes).

2. Und wiederum müssen die Vorschläge für eine «zweckentsprechende und in sich geschlossene Neuordnung der Gesellschaft, die heutzutage eine dringende Notwendigkeit geworden ist», unter diesem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet werden,

wenn anders sie als mehr oder weniger unverbindliche Gedanken neben anderen erscheinen müssen. Nicht nur gilt, daß die Personwürde des Menschen etwas ist, an das wir nur glauben können, ein religiöses Urteil über den Menschen, aus dem christlichen Schöpfungsgedanken hervorgegangen¹⁷; auch die einzelnen Postulate zur verantwortlichen Gesellschaft müssen immer wieder aus der Transzendenz heraus verstanden werden.

3. Nicht nur grundsätzlich, sondern auch hinsichtlich der praktischen Verwirklichung steht der Bericht unter den genannten Punkten: es wird sich immer nur um den Versuch handeln, die besonderen Formen der Unordnung zu überwinden — unter dem Gebet für das Kommen seines Reiches — im Ausblick auf den Tag Gottes und eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt¹⁸. Die theologische Problematik der Verwirklichung ist damit nur angedeutet¹⁹.

Wohl ist es nicht Sache des Berichtes III, auf die Tatsache der verlorenen Transzendenz näher einzutreten oder Mittel und Wege zur Neugewinnung aufzuzeigen, dies ist im Rahmen des Arbeitsplanes von Amsterdam Aufgabe der Sektion II bzw. der Genfer Forschungen zur «Evangelisation». Daß aber alle Aussagen des Berichtes III in erster Linie als Vorschläge von Christen an Christen zu werten sind, daß ihre weitere Wirkung nur möglich ist auf Grund der Ueberzeugung, daß «der Mensch geschaffen und berufen ist, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten» — dies ist aller Behandlung der weiteren Probleme der Society immer wieder voranzustellen.

Schon hier sei auch festgehalten, daß an diesem Punkte unserer Untersuchung sich mit ganzer Schärfe das mehr oder weniger in allen oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage, besonders in allen Konferenzberichten, aufbrechende Problem «Botschaft oder Programm» stellt²⁰.

§ 8. *Amsterdam: Die Machtkonzentration*

Schon Oxford hatte diesen Gesichtspunkt der Desintegration der Society ins Auge gefaßt, jedoch hauptsächlich unter politischen Ge-

sichtspunkten. Entsprechend der damaligen Fragestellung und der aktuellen politischen Lage wird der Nachdruck gelegt auf den Verzicht des Individuums auf seine Freiheit zu Gunsten einer nationalen-staatlichen Ordnung, die ihm sein Auskommen garantiert ¹. Der nun Wirklichkeit gewordene potentielle Totalitarismus des modernen souveränen Staates wird in seiner Vereinheitlichung des Gemeinschaftslebens von vielen als der einzig mögliche Ausweg aus dem drohenden Chaos empfunden ². Darüber hinaus wird allerdings auch auf die Vorherrschaft des Unpersönlichen im modernen Leben überhaupt ³ und auf die besonderen Folgen wirtschaftlicher Machtkonzentration ⁴ hingewiesen.

Diesen letzten Punkt kennt auch Amsterdam ⁵, ebenso den politischen Aspekt ⁶, allgemein als die Tendenz des Staates, den Menschen der Möglichkeit verantwortlichen Handelns zu berauben — sodann in der besonderen Ausprägung des Kommunismus ⁷ — und dann explicite in Punkt 5 des Berichtes ⁸.

Es genügt die Feststellung, daß alle Arbeiten für Amsterdam die Machtkonzentration als ein wesentliches Moment der Unordnung der Gesellschaft anprangern. Für die europäische Situation hat namentlich *J. Ellul* seine Analyse unter diesem Gesichtspunkt ausgearbeitet ⁹: der in der Gesellschaft herrschende Totalitarismus offenbart sich in den Machtkonzentrationen des Staates, der Produktion, der Technik und des Krieges. Die von diesen materiellen Kräften beherrschte Gesellschaft ist notwendig totalitär, auch wenn sie keiner ausgesprochen totalitären Doktrin huldigt. Der Mensch wird der sozialen Masse eingegliedert, er wird in allen seinen Lebensäußerungen rationalisiert ¹⁰, — ja, es kommt nach *J. H. Oldham* so weit, daß es gar keiner besonderen staatlichen Intervention mehr bedarf, um den Menschen unter das Dach der Masse zu bringen, wie denn auch die Demokratie keinen Schutz gegen die politischen und wirtschaftlichen Machtkonzentrationen bietet ¹¹.

Auch *E. Brunner* betont, daß es sich beim gegenwärtigen Totalitarismus um etwas viel Verderblicheres handelt als nur um eine politische Diktatur ¹², auch kann nach *Oldham* der Konflikt zwischen Freiheit und Totalitarismus nicht mit der Spannung West —

Ost gleichgesetzt werden. Hinsichtlich der Machtkonzentration sind die im internationalen Bereich einander gegenüberstehenden Kräfte zwei Schattierungen von Grau (geschrieben 1947!¹³).

Wird solchermassen die Machtkonzentration betont, dann halten wir zugleich fest, daß die Herrschaft der Dinge¹⁴, die «zweite Natur», die dem Menschen noch viel unheimlicher geworden ist als einstmals die erste¹⁵, die Vermassung, die E. Brunner als den eigentlichen Kernpunkt der Unordnung bezeichnet¹⁶, und ähnliche Gesichtspunkte diesen einen ergänzen. Auch ist die Technik — nach dem Sektionsbericht der 2. Hauptfaktor des kritischen Zustandes unserer Zeit¹⁷ — ein Korrelat der Machtkonzentration, alle scharfsinnigen Versuche, das eine aus dem anderen zu erklären, wirken notwendig schematisch. In allem handelt es sich nur um besondere Merkmale der Unordnung¹⁸.

§ 9. *Amsterdam: Die verantwortliche Gesellschaft*

Noch kurz vor Beginn der Konferenz bestand die Absicht, dieses Thema unter dem Titel «Die freie Gesellschaft» zu behandeln¹, eine Formulierung, die damals weithin die Diskussion um die Neugestaltung der Society beherrschte². Die neue Formulierung wollte das Eigene der christlichen Botschaft zum Ausdruck bringen. «Die verantwortliche Gesellschaft» ist wohl mehr als nur ein Titel; entsprechend dem oben³ Ausgeführten birgt dieser Ausdruck die Möglichkeit in sich, als Schlüsselwort aller Bemühungen um eine christliche Sozialethik zu dienen und das Gespräch über die christliche Gesellschaftsordnung neu zu befruchten. Er ist allerdings auch der Gefahr ausgesetzt, zu einfach und zu oberflächlich zu sein, um wirkliches Gewicht zu haben; man wird danach trachten müssen, genügend Inhalt in dieses Wort zu legen, um ihm wirkliche Kraft zu verleihen⁴.

Es handelt sich um eine eigentliche Breviloquenz, der nach dem Bericht folgende Punkte eignen:

1. Die Verantwortung vor Gott — die Verantwortung des ein-

zelen Menschen vor seinem Schöpfer, der ihn beruft: der eigentliche Grund des Seins in der Verantwortlichkeit⁵ — die Verantwortung der Gesellschaft als Ganzes vor Gott.

2. Die Verantwortung der Gesellschaft für den Einzelnen, für seine Personwürde.

3. Die Verantwortung des Einzelnen für das Leben der Gesellschaft.

4. Die Möglichkeit verantwortlicher Teilnahme an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens.

5. Als besondere Ausprägungen der Personwürde: Die Notwendigkeit, den Einzelnen vor den Nachteilen wirtschaftlicher Depression zu bewahren — Staat und Produktion in den Dienst des Menschen zu stellen — dem Einzelnen ein auch psychologisch befriedigendes Leben zu ermöglichen (Berufsgestaltung). — Ferner die Freiheit, die in Amsterdam nach drei Richtungen hin verstanden wird: Religionsfreiheit — politische Freiheit im engeren Sinne — Freiheit der Forschung⁶.

6. Ausübung der spezifisch christlichen Verantwortung⁷.

Diese Punkte ergeben sich aus dem Bericht. J. H. Oldham hat seinerseits 7 Punkte als Kennzeichen der verantwortlichen Gesellschaft hervorgehoben⁸: Die Freiheit des Menschen, Gott zu gehorchen und nach seinem Gewissen zu handeln — was nur möglich ist, wenn ein sittlicher Zweck das ganze Leben der Gesellschaft durchwaltet — Freie Meinungsbildung und Meinungsäußerung — Echte Duldsamkeit, die in der religiösen Ueberzeugung von der Endlichkeit des Menschen wurzelt. — Ueberwindung der falschen Alternative von Individualismus und Kollektivismus⁹ durch Gestaltung der persönlichen Beziehung von Mensch zu Mensch — Möglichste Verteilung der Macht, der Verantwortlichkeit und der Initiative — Möglichste gegenseitige Unabhängigkeit der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebensbereiche — Möglichst gleichmäßige Verteilung des Nationaleinkommens.

Sei's in der Fassung des Berichtes oder in der Fassung Oldhams — in beiden Fällen handelt es sich um eine umfassende Klarstellung dessen, was man selbst und was vor allem die Welt unter

der «verantwortlichen Gesellschaft» verstehen will und soll. Besonders die Arbeit Oldhams¹⁰ und auch seine zweite über das Problem der Technik¹¹ haben offensichtlich bis in die einzelnen Formulierungen hinein auf den Bericht gewirkt. Einige Punkte werden noch ergänzt.

Was *Oldham* hinsichtlich der Möglichkeit, gegen die technisierte Gesellschaft den Angriff des Glaubens vorzutragen, sagt¹², gilt im Zusammenhang mit dem, was oben¹³ über die verlorene Transzendenz als grundlegende Frage gesagt wurde, für den ganzen Bereich unseres Problems: Die verantwortliche Gesellschaft kann sich nur aufbauen auf der Erkenntnis, daß im Ich des Menschen eine Gegebenheit vorhanden ist, die aus dem Reiche des Mysteriums (wir sagen lieber: des sich offenbarenden Mysteriums) lebt — und dies nicht nur hinsichtlich eines Anspruches des Menschen auf entsprechende Geltung (so weit und nicht weiter geht Oldham in seinem Zusammenhang), sondern vor allem auch hinsichtlich seines Angesprochenenseins. — Die verantwortliche Gesellschaft kann weiter nur hervorgehen aus der Ueberzeugung, daß der Mensch nicht nur hinsichtlich seines Ursprungs, sondern nach seinem ganzen Wesen Person ist und darum aller dinghaften Behandlung, Führung und Organisation grundsätzlich entzogen — Person als Empfänger und Erfüller des Gebotes, als simul iustus et peccator. — Diese beiden Voraussetzungen gehen aus der dritten hervor und sind zugleich ihre Korrelate: eine Deutung des Lebens ist nicht zu finden ohne den Glauben an eine geistige Wirklichkeit, die über die Welt von Raum und Zeit hinausgeht. Nur der Glaube an die wirkliche und wirkende Wahrheit des Geistigen, an die geistige Realität vermag den Totalitarismus in jeglicher Gestalt zu überwinden, auch seine Gestalt im Nihilismus, und zu einer neuen Ordnung der Gesellschaft Impuls und Kraft, verpflichtenden Plan und tapfere Verwirklichung zu geben.

Wir haben die von Oldham geltend gemachten Voraussetzungen in mehr als einer Richtung erweitert, halten diese Erweiterungen aber für sachentsprechend. — Ähnliche Hinweise sind in anderen Arbeiten enthalten, zum Teil in noch viel konkreterer Fassung —

im Sinne des 2., 3. und letzten Paragraphen des Sektionsberichtes.

Daß die Konzeption der verantwortlichen Gesellschaft, wie Amsterdam sie bietet, die Anerkennung zumindest eines sittlichen Zwecks der Gesellschaft, mehr: die Anerkennung bestimmter Normen (wir sagen lieber: transzendenter Normen) voraussetzt, führte Oldham zum ersten seiner oben genannten sieben Punkte aus.

Hier aber werden wir auch wieder zurückgeführt zum einzelnen Menschen, zum wirklichen Träger des gesellschaftlichen Handelns. Es leidet schließlich — wie K. Bliss ausführt ¹⁴ — nicht eine Gesellschaft, es leiden Menschen. Darin ist — weiterhin nach K. Bliss — die Hoffnung beschlossen. Denn die Quelle des persönlichen Lebens des Menschen ist nicht die Gesellschaft. Sie mag die Bedingungen zum Leben schaffen, die Quelle selbst ist in Gott.

*

Ist das wesentliche Bedürfnis der Gesellschaft eine neue Tiefe des persönlichen Lebens, so ergibt sich daraus die Aufgabe, einen möglichst weiten Raum zu schaffen und offen zu halten, innerhalb dessen der Mensch persönliche Beziehungen schaffen und pflegen kann ¹⁵. Dieser Raum ist nicht nur gesellschaftlicher Uebungsplatz, Schulung des Unterscheidungsvermögens, des politischen Handelns ¹⁶, er ergibt sich als Postulat aus dem Wesen des Menschen selbst, ist Konsequenz des christlichen Menschenverständnisses, das die persönliche Beziehung zum anderen Menschen als primäre Wirklichkeit menschlicher Existenz betrachtet ¹⁷.

Konkret läßt sich die Verwirklichung dieses Raumes beschreiben als Durchführung des Grundsatzes der Subsidiarität. E. Brunner setzt sich in seiner Analyse des Totalitarismus ¹⁸ indirekt für diesen Grundsatz ein, Oldham verweist ausdrücklich auf Quadragesimo Anno ¹⁹. — Dieser eine Hinweis allein könnte zu eigenartigen Schlußfolgerungen verführen. Wenn man schon diese Ausdrucksweise übernehmen will, ist zumindest eine Erinnerung daran anzuschließen, daß der katholische Grundsatz der Subsidiarität von der katholischen Anthropologie, vom neokatholischen Organismusedanken, nicht zuletzt auch von der *analogia entis* her zu ver-

stehen ist, daß demnach die entsprechenden Fragen hier auch in der oekumenischen Studienarbeit zu behandeln wären.

*

Der Sektionsbericht setzt sich für ein befriedigendes Leben des kleinen Mannes ein, nicht nur für seine ökonomische Sicherheit ²⁰ und seine berufliche Erfüllung ²¹, nicht nur für bestimmte Freiheitsrechte, sondern besonders auch für die Möglichkeit verantwortlicher Teilnahme an der gesellschaftlichen Gestaltung überhaupt. Hier gilt die Bemerkung Oldhams, daß solche Postulate ein Minimum an Sittlichkeit der den kleinen Mann umgebenden Gesellschaft voraussetzt ²². Es stellt sich mit erneuter Dringlichkeit das Problem der kollektiven Sittlichkeit, das sich zum Teil mit der in Oxford behandelten Frage der «*principia media*» überschneidet ²³.

Während Oldham nicht weit über die Forderung einer neuen kollektiven Sittlichkeit hinauskommt ²⁴, versucht Patijn, die Verwirklichung einer solchen Gesellschaftsgestalt, einer Gesellschaft für den verantwortlichen kleinen Mann in der Richtung eines personalistischen Sozialismus zu finden ²⁵, wie ihn sein Landsmann W. Banning entwickelt hat ²⁶.

Von den dem kleinen Mann notwendigen Freiheiten wird weiter unten zu handeln sein ²⁷.

*

Wir haben nur einige Aspekte der Amsterdamer Konzeption der verantwortlichen Gesellschaft aufgezeigt. Seitdem hat die Genfer Studienabteilung das Thema weiter bearbeitet. — Wir halten unsererseits dafür, daß diese Konzeption nur dann fruchtbar sein kann, wenn u. a. folgenden Punkten Aufmerksamkeit geschenkt wird:

1. Es ist ein auffallendes Merkmal des Berichtes der Sektion III, daß er eingangs eine prononciert christokratische Aussage macht (§ 2 f.) und seine Ausführungen mit einem eschatologischen Ausblick schließt, daß der Bericht im übrigen aber weitgehend auf jede theologische Aussage verzichtet. — Es wird Aufgabe weiterer Bearbeitung sein, den Glaubenscharakter der Amsterdamer Konzep-

tion herauszustellen, sonst wird das Thema zu einem soziologischen Schlagwort.

2. Die theologische Durchdringung der «Verantwortlichen Gesellschaft» wird sich namentlich in zwei Richtungen zu bewegen haben:

Es ist die christliche Auffassung vom Wesen der Gemeinschaft klarzustellen — der Gemeinschaft, die weder ein Ausgleich zwischen Individualismus und Kollektivismus noch eine «dritte Möglichkeit» ist — die vielmehr als dem Menschen schöpfungsmäßig eigene Form der Beziehung zum Nächsten gesetzt ist. So werden die Ausführungen über Notwendigkeit und Möglichkeit persönlicher Beziehungen nicht mehr den peinlichen Eindruck gutgemeinter Ratschläge machen, sondern als das erscheinen, was sie sein sollen und sein können: Glaubensaussagen.

3. Das Gleiche gilt vom Wesen des Menschen als Person. Das biblische Personverständnis schaut den Menschen als wesensmäßig dem sozialen Gefüge zu- und eingeordnet und zugleich ihm als Träger der Personwürde des Angesprochenenseins gegenüberstehend. Der Personbegriff, wie er heute im Bericht steht, bedarf der Vertiefung in diesem Sinne.

4. Zu klären ist ferner der Beitrag der Kirche. In der heutigen Fassung vermissen wir vor allem einen Hinweis auf die Möglichkeit der Kirche, in ihrem eigenen Raum, in der *Communio* der Gemeinde, die rechten personhaften Beziehungen darzustellen. Besonders die Ausführungen zum Rassenproblem (§ 24) ermangeln dieses verbindenden Hinweises.

5. Wir deuteten vorhin an, welche Fragen an einem einzigen Begriff — am Begriff der Subsidiarität — aufbrechen können. Derlei Fragen wird es viele geben. Die Anwendung solcher Begriffe setzt nicht nur, wie in diesem Falle, theologische Arbeit voraus, sie ruft namentlich auch der soziologischen Besinnung²⁸.

6. Die Betrachtung der Gesellschaft, wie sie im Bericht vorgetragen wird, rechnet zu wenig mit ihren verborgenen Kräften, mit ihren lichten und dämonischen Möglichkeiten. Letztere erschöpfen sich nicht in der Machtkonzentration und den negativen Auswir-

kungen der Technik. Gerade der Tatsache der Gesellschaftlichkeit eignet ein irrationales Moment, das jenseits aller massenpsychologischen Beobachtungen liegt. Es hervorzuheben, ist gerade Sache der oekumenischen Studienarbeit.

7. Dies wäre namentlich auch bei einer neuen Bearbeitung des 4. Abschnittes (Kommunismus und Kapitalismus) zu berücksichtigen. Daß dieser Abschnitt heute überholt ist, bedarf keines Beweises, spricht auch nicht gegen ihn. Er dringt in das Wesen beider Phänomene bereits tiefer ein. Es kann hier aber noch mehr getan werden.

8. Es wird namentlich Aufgabe der kontinentalen Theologie sein, die Eigenständigkeit des Volkes und des Staates gegenüber der Society in die weitere Behandlung hineinzutragen. Ebenso wird mit Vorteil die Oxfordter Fragestellung hinsichtlich der Erziehung wieder aufgenommen.

9. Mit dem allem wollen wir ja nicht zu viel. Die «Verantwortliche Gesellschaft» hat ihre Grenze. Der Begriff soll nicht gepreßt werden. Der Genfer Arbeitsplan von 1949 geht da entschieden zu weit ²⁹.

§ 10. *Amsterdam: Die Technik*

Für die Kommissionen I und II von Stockholm ist die Technik offensichtlich noch kein besonderes Problem. Es ist die Rede von der Herrschaft der Maschine ¹, auch davon, daß die wachsende Beherrschung der Natur ohne gleichzeitige Vertiefung des guten Willens eine Gefahr bedeute ²; die Rolle der Technik als eine der wichtigsten Faktoren im Leben der modernen Society wird aber noch nicht deutlich erkannt.

In den folgenden Jahren setzt sich das Genfer Studienzentrum, soweit wir seine Tätigkeit überblicken können, wiederum mit einzelnen Auswirkungen der Technik auseinander, finden wir auch in der Zeitschrift «Stockholm» viele Aufsätze, die sich mit technischen Fragen beschäftigen. Es bleibt aber auch hier bei der Beschreibung

bestimmter Erscheinungen und ihrer soziologischen Auswirkungen. Die Konferenz von London ihrerseits beschäftigt sich mit der Rationalisierung und ihren Folgen³, ohne aber den prinzipiellen Fragen Beachtung zu schenken.

Wesentlich weiter geht dann kurz vor Oxford *N. Ehrenström*: The new discoveries of science and psychology, the amazing mastery over the forces of nature, which gave man the feeling that he had mastered the earth have set forces in motion which have gradually grown beyond man's power of control and have made him the slave of his own discoveries⁴. — Im gleichen Studienband weist *R. Niebuhr* darauf hin, wie das gesellschaftliche Verhalten des Menschen mit der Technik nicht mehr Schritt zu halten vermag⁵ und stellt gerade in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise die Sünde als *spiritual pride* dar⁶.

Gegenüber diesen und ähnlichen Äußerungen im gleichen Studienband überrascht es, daß Oxford der Technik nicht gerecht zu werden vermag. Die ausführliche Analyse der Zersetzung des Gemeinwesens erwähnt die Technik mit keinem Wort. Es bleibt bei gelegentlichen Bemerkungen über die durch die Technik geförderte Idee der Menschheitseinheit⁷, über den Zusammenhang von Technik und Anhäufung wirtschaftlicher Macht⁸ und den durch den technischen Fortschritt bewirkten Prometheuswahn des modernen Menschen⁹.

In der Vorbereitung für Amsterdam stand es von vorneherein fest, daß der Technik ein breiter Raum gewährt werden müßte. *Oldham* verfaßte eine besondere Arbeit¹⁰ und — was wichtiger ist — sämtliche Bearbeiter der Vorstudien bezogen die Technik in den Rahmen ihrer Betrachtungen. Der Sektionsbericht bezeichnet dann die Technik als den 2. Hauptfaktor der gegenwärtigen Unordnung der Gesellschaft und bezieht sich auch im weiteren immer wieder auf dieses Moment menschlichen Zusammenlebens und Wirkens.

Aus den analytischen Bemerkungen halten wir fest: Nach *R. Niebuhr* ist die fortschreitende Entwicklung der Technik der unmittelbare Anlaß für die soziale und politische Verwirrung un-

serer Tage — sie hat eine potentielle, aber keine tatsächliche Weltgemeinschaft geschaffen, hat vielmehr die Welt in zwei Konflikte von globalen Dimensionen verstrickt. Sie hat auch die traditionellen Formen der organischen Society zerstört. — Freilich ist die Technik nur negative Ursache. Die positive Ursache des gegenwärtigen Zustandes ist die Unfähigkeit des Menschen, eine der durch die Technik geschaffenen Lebensordnung entsprechende Rechtsordnung aufzurichten¹¹. Auch in der Entwicklung der internationalen Beziehungen ist die Technik von nicht zu unterschätzender Bedeutung¹². Hier zeigt sich besonders eindrücklich, wie die Technik nicht nur eine psychologische Frage, sondern vor allem auch eine Frage der Macht und der Machtkontrolle ist (K. Grubb¹³). — Die Frage von Ursache und Wirkung mag bis zu einem gewissen Grade eine akademische Frage sein; man wird aber mit E. Brunner festhalten müssen, daß es sich bei der Entpersönlichung des menschlichen Lebens und der Auflösung der natürlichen Gemeinschaften unter dem Druck der modernen Technik und ihrer Massenproduktion . . . nicht darum handelt, die Technik als Ursache des Uebels darzustellen, vielmehr ist sie Wirkung des Uebels, Schöpfung des technischen Menschen, die Gesellschaft ist von der Wahn-idee der Erlösung durch die Technik beherrscht¹⁴. Die Technik ist kein Schicksal, sondern ein Produkt menschlicher Zwecksetzung und Wertung. Die ganze moderne technische Entwicklung hätte einen anderen Verlauf genommen, wenn den Menschen wahres persönliches Leben und wahre Gemeinschaft wichtiger gewesen wäre als stete Steigerung der Produktion¹⁵.

Die Arbeit J. H. Oldhams¹⁶ sei kurz referiert: Er will genau untersuchen, welche Aenderungen sich durch die moderne Wissenschaft und Technik im Leben der Menschen und der menschlichen Gesellschaft vollzogen haben. Die Menschen erfinden nicht nur Technisches, sie haben auch die Technik der Erfindung gelernt. Sie ist groß geworden durch ihre Verbindung mit dem Kapitalismus und hat dazu beigetragen, die für den modernen Menschen charakteristische allgemeine Betrachtungsweise, die seelische Haltung und die Philosophie der Zeit Gestalt gewinnen zu lassen.

Aehnlich wie der Bericht der Sektion hält Oldham die pos. Wirkungen der Technik fest: sie hat die menschlichen Fähigkeiten gesteigert, sie hat die Voraussetzung für Vereinigung und Zusammenwirken bei der Arbeit geschaffen. Das durch die Technik gesteigerte Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit führt zu einem eigenen Ethos der Zusammenarbeit, der Einordnung und der Anonymität, auch des Dienstes, der Verantwortung und der bis zu einer echten Opferbereitschaft gehenden Solidarität. Gerade hier liegen die Kräfte bereit, aus denen die Versuchung zu einem Mißbrauch der technischen Macht überwunden werden kann. — Die Technik lehrt den Menschen Achtung vor den Tatsachen und führt damit zu einer sachlichen Duldsamkeit. Dies alles gilt es zu fühlen und nicht nur verstandesmäßig anzuerkennen.

Die negativen Momente werden festgehalten: Kriege sind die Schrittmacher der Technik und umgekehrt. Die Fehlentwicklung des Kapitalismus und die wachsende Macht des modernen Staates sind mit der Technik eng verbunden. Die Grausamkeit und die Verachtung des Menschenlebens erscheinen in neuen scheußlichen Formen, alle asozialen Eigenschaften des Menschen empfangen durch die Technik neue Möglichkeiten der Verwirklichung. Es fehlt (vergl. Niebuhr) der dem technischen Fortschritt entsprechende Fortschritt im sozialen Vermögen. Die dämonische Machtsteigerung führt zu einer Unempfindlichkeit gegenüber dem Tragischen, ja zu einer Unempfindlichkeit gegenüber aller Religion. Auch sind die neuen Techniken im weiteren Sinne, die Möglichkeiten der Forschung, der Propaganda, der Einflußnahme überhaupt für die Gestaltung der Gesellschaft wichtiger als z. B. eine bestimmte wirtschaftliche Struktur. Das «Wissen ist Macht» ist zu einer ungeahnten Verwirklichung gelangt¹⁷.

So ist die seelische Verfassung der heutigen Zeit dem Christentum innerlich fremd. Der Kirche ist die Aufgabe gestellt, die Achtung des technischen Menschen wiederzugewinnen und die drei oben genannten¹⁸ Tatsachen der heutigen Menschheit nahe zu bringen.

Die ganze Arbeit Oldhams läßt einige entscheidende Gesichtspunkte vermissen. Sie zeigt wohl die meisten vorhandenen Probleme auf, sie eröffnet auch einige Perspektiven, sie ist erfreulich in ihrem Bemühen um ein fast seelsorgerliches Verständnis des technischen Menschen — sie läßt sich aber doch zu sehr leiten vom Gedanken, daß der Satz «Wissen ist Macht» heute noch weithin Glauben findet. Darum ist ihr Anknüpfungspunkt für die Verkündigung an den technischen Menschen fragwürdig.

Denn die europäischen Völker haben ihr Vertrauen in den technischen Fortschritt weithin verloren. Die USA sind noch nicht auf diesem Tiefpunkt angelangt, wie R. Niebuhr zeigt¹⁹, wie auch J. Ellul betont²⁰. Europa aber findet sich hier auf einem Wege, der nicht mehr der seinige und für den es nicht geschaffen ist. Es hat weder die Kraft noch das geistige Niveau noch die soziale Struktur, die ihm erlauben, auf der Höhe der technischen Werkzeuge zu sein, die zu benutzen es angeleitet wird. — Das heißt natürlich nicht, daß die USA ihrer Technik gewachsen sind, vielmehr ist dem Europäer dieses Nichtkönnen ganz anders bewußt geworden.

Weiter stellt Ellul fest²¹: Der europäische Mensch hat nicht mehr das Format, um das Maß einer neuen Zivilisation zu sein. Dieses Unvermögen ist aber nicht ein vorläufiges; es kann überhaupt nicht mehr die Rede davon sein, innerhalb der bestehenden Wirklichkeit den Menschen zum Maß und zur Grundlage der Zivilisation zu machen. Der Mensch ist für die Dinge da. In der sich anbahnenden Entwicklung der Gesellschaft stehen die Dinge an erster Stelle, der Mensch ist um der Dinge willen da, nicht die Dinge um des Menschen willen. Dieser Primat der Sache zeigt sich in der Vorherrschaft der exakten Wissenschaften gegenüber dem Humanismus und in der Entfaltung der Politik zur Massenbeherrschung — Masse aber kann der Mensch nur werden, wenn er als Sache verstanden wird.

Und auch der Techniker, der auf allen Gebieten die Gesellschaft beherrscht und sie ausrichtet, ist kein Uebermensch, auch er lebt in engster Abhängigkeit von der zwangvollen Technik, die er anzuwenden hat.

Das ist nach Ellul die geistige Situation, die sich in der Trennung von Denken und Handeln auf den verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens deutlich manifestiert: der Mensch hat keinen geistigen Zusammenhalt mehr, keine rechte Beziehung, noch zu Gott, noch zur Welt. Die wahre Anschauung der Welt und seiner selbst ist ihm verloren gegangen. Das ist die tiefste Ursache jener Krise, die an der Technik aufbricht.

Das Grauen vor der Technik, die Angst der heutigen Generation vor ihren Folgen, wie es Ellul ausdrückt, stellt auch K. Bliss dar: der einzelne Mensch ist bedeutungslos und hilflos geworden, er ist in jeder Beziehung durch einen anderen Menschen ersetzbar, keine Maschine wird ihn vermissen. Dieses Versinken in die Unpersönlichkeit teilt sich in seinem ganzen Leben mit, auch in der Ehe ist er eine isolierte Einheit und damit wieder ersetzbar. Alles wahrhaft persönliche Leben treibt in dieser Gesellschaft der Vernichtung entgegen²².

Die einzelnen psychologischen und soziologischen Folgen der Technik in der Gestaltung der persönlichen Beziehungen weist K. Bliss in einer zweiten Arbeit nach. Sie geht von der These aus, daß die Gesellschaft in allen ihren Bereichen technisiert ist²³. Diese Technisierung zeigt sich in der Loslösung der Arbeit aus dem übrigen Lebenszusammenhang — in der Ehe — in den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Jungen und Alten, zwischen Nachbarn. — Diese zweite Untersuchung ist weniger hinsichtlich ihrer Analyse oder des Nachweises des theologischen Ortes der Technik bedeutsam; ihr Wert ist der deutlich herausgearbeitete Grundsatz, daß eine Vertiefung des persönlichen Lebens und die Gestaltung persönlicher verantwortlicher Beziehungen sich gegenseitig bedingen²⁴.

Aufs Ganze gesehen, sind u. E. die Urteile J. Elluls und K. Bliss' zutreffender als diejenigen Oldhams. Sie beide stellen wie E. Bruner die Entpersönlichung und die Machtfrage, die Frage der Macht des Menschen über die Dinge, in den Vordergrund. Besonders wertvoll ist auch, daß gerade eine sehr kritische Betrachtung der Lage die erwähnten Autoren nicht verführt, die ganze Entwicklung der

letzten 300 Jahre und ihre neueste Ausprägung in der Atombombe nur negativ zu werten²⁵.

Wenn J. Ellul recht hat, wenn Europa nicht an die Technik glauben kann und sich auf einem Wege befindet, der nicht der seine ist und für den es nicht geschaffen ist²⁶, dann wird es die dringendste Aufgabe sein, über das Aufzeigen einiger positiver Faktoren der Technik hinauszukommen und ihr Wesen nicht nur soziologisch-analytisch, sondern auch wirklich theologisch zu erfassen:

1. Das Problem der Technik ist stets zusammenzuschauen mit dem Problem der Arbeit überhaupt. Die Brauchbarkeit einer neuen Lehre von der Arbeit wird sich gerade in ihrer Wertung der Technik erweisen. Arbeit als Segen und als Gefährdung des persönlichen Lebens — diese beiden und weitere Faktoren tun der Bemühung um eine solche Lehre, tun vor allem auch der seelsorgerlichen Bemühung um den technischen Menschen not.

2. Das Problem der Technik ist auch das Problem der Dingmächtigkeit. Die Bedeutung des Verhältnisses des Menschen zur sog. unbelebten Natur geht weit über einige Fragen des Gebrauchs und der Pflege hinaus. Das ethische Problem der Dingmächtigkeit kann nur auf dem Hintergrund eines geklärten christlichen Schöpfungsglaubens behandelt werden. Insbesondere wäre auch der Zusammenhang dieser Frage mit der Lehre von der creatio continua zu untersuchen.

3. Daß die Technik nicht einfach eine Fortsetzung des werkzeuglichen Wirkens früherer Zeiten, des «verlängerten Menschenarmes» ist, dürfte heute unbestritten sein. Angesichts dieser Tatsache bedarf ein besonderes Werkzeug der erneuten und realistischen Betrachtung: das «Schwert der Obrigkeit», heute Atombombe, Psychotechnik und Lautsprecher. Nur eine tiefere theologische Begründung der Technik kann hier den Gegebenheiten gerecht werden und die Personhaftigkeit des Menschen gegenüber allen totalitären Tendenzen wahren.

4. Die Technik ist kein wirtschaftliches Mittelsystem; Wirtschaft und Technik haben aber mehr als eine enge Beziehung und sind beide mit dem Schöpfungsglauben zu konfrontieren.

5. Diese Konfrontation wird zur wirklich theologischen Schau der Technik führen. Eine moderne Philosophie der Technik hat die Betrachtung ein Stück weit vorangetrieben (F. Dessauer, D. Brinkmann u. a.²⁷). E. Brunner²⁸ gibt eine Grundlage für weitere Arbeit. Hier ist ein ebenso dankbares wie dringendes Thema oekumenischer Studien.

§ 11. *Die verantwortliche Gesellschaft: Arbeit und Beruf*

Die Behandlung dieser Frage im Bericht der 3. Sektion von Amsterdam¹ und in den verschiedenen Vorstudien zeigt deutlich, wie sich das Verständnis des Wesens der sozialen Frage in 25 Jahren verschoben hat. Wohl ist man auch schon in Stockholm über die rein materiellen Forderungen genügender Entlohnung der Arbeit und dergl. hinausgekommen, hat aber anderseits doch das Motiv des Dienstes einseitig in den Vordergrund gestellt und sich damit eine wirkliche Einsicht in die moderne Problematik verbaut.

Drei Redner² beschäftigten sich in *Stockholm* insbesondere mit Arbeit und Beruf. Gemeinsam ist ihnen die Erkenntnis, daß das christliche Berufsethos, wie es seit alters verkündigt wurde, irgendwie überlebt ist: das Motiv des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft genügt nicht mehr als Grundlage eines wirklichen Berufsbewußtseins. Diese fehlende sittliche Grundidee will dann der Bericht der 3. Kommission³ in drei Grundlinien finden:

- a. Arbeit ist Gottesdienst.
- b. Arbeit ist verantwortlicher Dienst am Nächsten.
- c. Solches Verständnis der Arbeit als Berufung des Menschen bestimmt Maß und Grenze der Arbeitsverpflichtung. Technik und Rationalisierung sind in diesem Zusammenhang zu begrüßen, wenn nur der Mensch nicht vergißt, daß er eine Seele und eine Verantwortung hat.

Die Konferenz von London⁴ stellt die psychologischen Faktoren in den Vordergrund: die Stellung des Arbeiters muß so geregelt werden, daß er seinen Beruf als sinnvoll empfinden kann — was

nicht nur eine Frage des Lohnes ist. W. Menn zeigt, wie die Rationalisierung namentlich auch die Tendenz hat, den Schwerpunkt des Lebens in den Raum außerhalb der Arbeit zu verschieben⁵, eine Entwicklung, die später auch K. Bliss und J. H. Oldham aufzeigen⁶.

Zum Grundsätzlichen führt anfangs der 30er Jahre E. Wolf zurück⁷: Der Beruf ist Berufung aus der Schöpfung durch die Erlösung zum Reich Gottes. Der Glaube an die Berufung ist der eigentliche Grund aller christlichen Sozialethik und damit auch der Betrachtung von Arbeit und Beruf, was für Wolf auf Grund der lutherischen Anthropologie und Rechtfertigungslehre der einzig gangbare Weg ist. Auf die einzelnen Probleme moderner Berufsarbeit tritt er indessen nicht ein. — In der gleichen Aufsatzreihe betrachtet P. Barth mit Calvin die Arbeit als Gottesdienst: das Kriterium der rechten Arbeit ist die *salus publica*. Die Arbeitsmöglichkeit der modernen Wirtschaft beurteilt Barth positiv, hauptsächlich im Hinblick auf die Versorgungsmöglichkeit für die Konsumenten.

Deutlicher als Stockholm zeigt Oxford die spezifische Problematik der modernen Arbeit:

a. Der Arbeiter sieht in seiner Beschäftigung unmittelbar den Weg zum Geldverdienen für sich selbst und für den Unternehmer — nur sehr bedingt einen Dienst am Allgemeinwohl.

b. Der Arbeiter muß viel nutzlose, wertlose oder auch schädliche Dinge erzeugen.

c. Viele Arbeit stellt eine dauernde Bedrohung der charakterlichen Sauberkeit dar.

d. Eine dauernde Drohung der Arbeitslosigkeit stellt einen Hohn auf die «christliche» Verpflichtung zur Arbeit dar⁹.

Der kürzere Bericht von Oxford: Die einzige Art der Beschäftigung, die sich vielen Männern und Frauen bietet, oder die Tatsache, daß es überhaupt keine für sie gibt, verbaut ihnen den Weg dahin, wo sie in ihrem täglichen Leben ein Bewußtsein christlicher Berufserfüllung haben könnten¹⁰.

Daraus ergeben sich die Forderungen: Pflicht zur Arbeit und Recht auf Arbeit müssen gleicherweise betont werden. Arbeit darf

nicht als bloße Ware angesehen werden. Der Mensch muß die Möglichkeit haben, in seiner täglichen Arbeit seinen Christenberuf zu erkennen und zu erfüllen. Dazu gehören ausreichender Lohn, gesunde Umgebung und Mitwirkung bei ihn betreffenden Entscheidungen¹¹. Interessant ist der Hinweis auf die Notwendigkeit, die Einheit von Arbeit und Gottesdienst wiederherzustellen. Die Arbeit des Menschen muß neu in Liturgie und Gebet der Kirche hineingearbeitet werden, der Mensch soll neu dazu geführt werden, für den Hauptinhalt seines Alltags um Vergebung zu bitten, diese Dinge vor Gott zu bringen und für sie auch zu danken¹².

Die Studien für *Amsterdam* arbeiten das in Oxford teils nur Andeutete aus und stellen die Arbeit in den Zusammenhang der verantwortlichen Gesellschaft. Eindeutig steht fest, daß der Glaube für den Menschen nur dann Bedeutung haben kann, wenn er dem, was er in seinen Arbeitsstunden tut, Sinn zu verleihen vermag¹³. J. H. Oldham will indessen auf den Entwurf seiner Theologie der Arbeit verzichten und verweist auf die einschlägigen Arbeiten von E. Brunner u. a.¹⁴. Der Sinngebung der Arbeit auf Grund der überkommenen Lehren stehen zahlreiche Faktoren im Wege: die Rationalisierung, die Loslösung der Arbeit von den übrigen Lebensbereichen, die wirtschaftliche Konzentration des Kapitals, der Produktionsstätten, die Unmöglichkeit der verantwortlichen Mitbestimmung¹⁵.

Diese und andere Faktoren, die alle mehr oder weniger durch die beiden Hauptfaktoren der gegenwärtigen Krise, durch die Machtkonzentration und die negative Seite der Technik¹⁶, bedingt sind, rufen einer Lösung der Probleme im Rahmen der verantwortlichen Gesellschaft und ihrer Grundsätze, wie sie oben zusammengefaßt wurden. Für die Gestaltung der Arbeit werden sich hieraus bestimmte Konsequenzen ergeben. Im Aufsatz J. H. Oldhams finden sich Hinweise, wie gerade die Technik neue Möglichkeiten bietet, der Arbeit des Menschen neuen Sinn zu geben und namentlich auch die rein materielle Gefährdung des Berufsbewußtseins (Arbeitslosigkeit und ungenügende Entlohnung) zu vermeiden. Inwiefern Oldhams Hinweise auf die Steigerung der menschlichen

Fähigkeit durch die Technik, die sich aus der technischen Arbeit ergebende Achtung vor den Tatsachen, die neue Duldsamkeit angesichts ihrer klaren Erkenntnisse, die Bruderschaft der Gelehrten ¹⁷ und dergl. die bestehenden Unzulänglichkeiten zu behaupten vermögen, sei dahingestellt. Sicher aber ist das Feld der Arbeit zugleich Möglichkeit und Prüfstein der verantwortlichen Gesellschaft: Hier sind die Voraussetzungen für persönliche Vereinigung und Zusammenwirken gegeben, hier ist Dienst, Verantwortung und Solidarität möglich, von hier aus sind demokratische Lebensmethoden für kleine Menschen in großen Gemeinschaften zu finden ¹⁸ — hier aber sind auch gerade die Probleme, wo die Warnung *Patijns* vor vorschnellen Schlüssen und nutzlosen Abstraktionen am meisten ernst zu nehmen ist ¹⁹. Auch besteht bei den gegenwärtigen Tendenzen in der Behandlung der Arbeits- und Berufsfrage eine gewisse Gefahr, das Problem der gerechten Entlohnung allzusehr in den Hintergrund treten zu lassen. Vom Grundsatz der verantwortlichen Gesellschaft her versteht es sich, daß dieses Problem nicht durch einen Lohn im Sinne einer ausreichenden Abfindung und bestimmter Sozialleistungen gelöst werden kann; die Möglichkeit persönlicher Arbeitsgestaltung, die Dezentralisation der Großbetriebe, eine neue öffentliche und private Wohnungsbaupolitik und dergl. sind auch Lohnfragen im weiteren Sinne. Es kann aber bei aller Planung auch wieder dahin kommen, daß das Existenzminimum zum Problem Nr. 1 wird oder schon ist, namentlich in den ehemaligen Kolonialgebieten und technisch zurückgebliebenen Staaten. Dann treten alle anderen Fragen zurück und gilt einzig ein klares Wort der Kirche zum Recht des Menschen auf tägliches Brot, gilt einzig die Anerkennung der Arbeit als Mittel zur Erhaltung der nackten Existenz. Es gibt auch einen heiligen Materialismus.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß sich die Einsicht immer mehr Bahn bricht, die herkömmliche christliche Auffassung der Arbeit als Berufserfüllung könne den technischen und psychischen Gegebenheiten der modernen Wirtschaft nicht mehr genügen. Dieses Eingeständnis ist schon viel wert und öffnet die

Möglichkeit einer neuen Klärung und realistischen Verkündigung auf dem Hintergrunde der Konzeption einer wirklich menschlichen, d. h. dem Menschen dienenden Wirtschaft und einer verantwortlichen Gesellschaft — einer Konzeption, die dann auch der teils reduzierten, teils aber auch gewachsenen Bedeutung der Arbeit für das Ganze des menschlichen Lebens gerecht wird.

§ 12. Die Rassenfrage

Wird die Wegleitung, welche die Kirche zur Ordnung und Wiederherstellung der menschlichen Gesellschaft bieten will, zusammengefaßt unter dem Motto der «verantwortlichen Gesellschaft», so bleiben einige Fragen offen, die auch bei weitester Fassung dieses Mottos einer besonderen Behandlung rufen. Aus den oekumenischen Arbeiten treten uns zwei Problemkreise entgegen, die einerseits nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den großen Themen Volk, Staat, Wirtschaft und Erziehung stehen, die anderseits aber doch einige eigene Aspekte aufweisen: einmal die Rassenfrage und ihr besonderes Problem; die Juden — sodann die Stellung der Frau in der menschlichen Gesellschaft.

Stockholm stößt auffallenderweise gerade an diesem Punkte zu einer prinzipiellen Feststellung vor: das Dasein der Rassen entspricht dem Plane Gottes. Sie stellen einen Reichtum edler Mannigfaltigkeit dar. Einer jeden Rasse ist irgend ein Vorzug, irgend eine besondere Fähigkeit eigen — allen Rassen aber ist die Fähigkeit, die Gnade Gottes zu erfahren, eigen; in der Allvaterschaft Gottes ist die allmenschliche Bruderschaft begründet¹.

Von dieser grundsätzlichen Stellungnahme aus kommt *Stockholm* zu verschiedenen konkreten Forderungen: die Regierungen sollen sich ihrer Verantwortung bewußt werden und sich in ihren Beziehungen zu rückständigen und schwächeren Rassen von sittlichen Idealen leiten lassen², den anderen Rassen Zugang zu den erzieherischen Möglichkeiten der Weissen und damit zu den materiellen Schätzen der Erde und zu Selbstregierung öffnen³, die

Kirchen haben auf ihrem eigenen Gebiet allen Rassen ohne Unterschied Raum zu schaffen. — Eigentümlich zurückhaltend sind dann weitere Aussagen: angesichts der verschiedenen Fähigkeiten der Rassen besteht für die Kirchen kein Grund, sich gegen das Vorhandensein rassisch getrennter Schulen zu wehren. Die Kirchen haben wohl dafür einzutreten, daß die Kinder rassisch gemischter Ehen Liebe erfahren und der Segnung des Evangeliums teilhaftig werden — vor der rassisch gemischten Ehe ist aber auch von der Kirche aus zu warnen, auch vor Ehen unter Christen ⁴.

In den Stockholmer Vorträgen finden wir einen Hinweis auf eine wichtige Unterscheidung: es gibt Unterschiede in den Fähigkeiten und Unterschiede in den Vorrechten ⁵ — ferner auf die Bedeutung der Rassenfrage für den Völkerfrieden ⁶.

*

Zehn Jahre später steht *Oxford* unter dem doppelten Eindruck der Vorgänge in Deutschland wie der fortdauernden Bedrohung des Rassenfriedens in Ost-Asien und in den USA. — Zwar gehen die Vorarbeiten für Oxford nicht auf die Rassenfrage ein, wie auch die Konferenz von Paris diesen Gesichtspunkt außer acht läßt. Die Konferenz selbst aber muß sich neu mit diesen Fragen beschäftigen, hatte doch nicht zuletzt die oekumenische Bewegung auf den dramatischen Zusammenkünften von Novi-Sad (1933) und Fanö (1934) sich ganz konkret mit ihnen auseinandersetzen müssen ⁷.

Oxford will das Bestehen verschiedener Rassen froh und ehrfürchtig bejahen, für Rassenstolz und Rassenkampf darf es keinen Raum geben. Immerhin sind die verschiedenen Probleme da und lassen sich nicht leicht lösen ⁸. Die durch die Mitschuld an den gegenwärtigen Zuständen schwer belasteten Christen haben sich einzusetzen für die Anerkennung jedes Menschen als Person — für sein Recht auf Erziehung und gesellschaftlichen Verkehr, auf vollberechtigte Teilnahme an der Gestaltung der Gesellschaft — für aktive Zusammenarbeit der Rassen — sie haben sich insbesondere ihrer Verantwortung für die «rückständigen» Rassen bewußt zu

werden. — Die Kirche hat sich ihrerseits für die Verwirklichung dieser Grundsätze in ihrem eigenen Raum zu verwenden, gegen alle Rassenschranken im christlichen Heim zu kämpfen (anders als Stockholm) und dies alles namentlich auch in den Dienst des Völkerfriedens zu stellen⁹.

*

In den Studien und Berichten von *Amsterdam* sind keine prinzipiellen Erwägungen über die Rassenfrage zu finden. Indessen beschäftigen sich alle Sektionen irgendwie mit den beiden Aspekten der Frage (Stellung der Rassen in der Gesellschaft — und in der Kirche):

Die Rechte der Menschen gehen unmittelbar auf ihre Gotteskindschaft zurück. Verfolgungen oder Benachteiligungen aus Gründen der Rasse, der Hautfarbe . . . stellen offensichtliche Verletzungen der Menschenrechte dar¹⁰. Um des Friedens willen darf keine Rasse unterdrückt . . . oder isoliert werden¹¹.

Der Nachdruck wird in *Amsterdam* aber auf die innerkirchliche Seite der Frage gelegt: die Kirchentrennungen nach Rasse oder Hautfarbe sind eine Schande für den Leib Christi¹² — es ist untragbar, daß jemand wegen seiner Rasse oder Farbe von einer gottesdienstlichen Stätte ausgeschlossen wird¹³. Die Kirche hat oft jämmerlich versagt, hat Rassenvorrechte sanktioniert¹⁴. Sie kann die Gesellschaft zu einer Absage an alle Vorurteile aber erst dann auffordern, wenn sie die betreffenden Praktiken ganz und gar aus der christlichen Gemeinschaft entfernt, denn sie widersprechen ihrem Glauben an die Liebe Gottes zu allen seinen Kindern¹⁵. — Ja, gerade die Kirche hat die positive Aufgabe, eine Gemeinschaft zu gestalten, die keine Schranken der Rasse mehr kennt¹⁶.

*

Somit finden wir durchgängig eine Bejahung der Rassenunterschiede als Zeugnisse der Fülle von Gottes Schöpfungsmöglichkeiten. Mit wachsender Deutlichkeit und Eindeutigkeit wird aller rassischen Diskriminierung in der Kirche und in der menschlichen

Gesellschaft überhaupt entgegengetreten und der Kirche die besondere Aufgabe überbunden, der Welt das Bild des wirklichen Rassenfriedens zu bieten.

§ 13. Die Juden

Da *Stockholm* eindeutig von den Kolonialproblemen und von der Lage in den USA her an die Rassenfrage herantritt, da übrigens eine tiefere theologische Besinnung über die Rassenfrage nicht möglich war, ist es nicht weiter verwunderlich, daß dem Problem der Juden keine besondere Beachtung geschenkt wurde.

Auf den ersten Blick scheint auch *Oxford* an dem eigenen Auftrag, welcher der Kirche durch die Existenz des jüdischen Volkes zu Besinnung und Aktion gegeben ist, nicht sonderlich interessiert zu sein. Die Juden werden in den einschlägigen Abschnitten ¹ nicht ausdrücklich erwähnt, in einem weiteren nur beiläufig ². Indessen hängt es mit dem den Oxforder Analysen eigenen System der andeutenden Aussagen zusammen, daß viele allgemeinen Feststellungen sich nun doch offensichtlich vor allem mit den Juden beschäftigen. Anders ist es nicht zu erklären, daß die Beziehungen zwischen den Rassen als ein Problem von heute geradezu kritischer Dringlichkeit ³ bezeichnet wird. Wo immer wir aber auch aus den allgemeinen Aussagen auf Beschäftigung mit den Juden schließen dürfen, finden sich doch keine Erwägungen oder Forderungen, die mit dem theologischen Problem der Existenz Israels sich auseinandersetzen.

Anders in *Amsterdam*. Hier wurde die Judenfrage einer besonderen Kommission überwiesen ⁴, die ihren Beratungen eine Zusammenfassung verschiedener Äußerungen mit verbindendem Text zugrunde legte ⁵. Zu berücksichtigen ist vor allem auch eine Studie der Pariser Israelmission: Der Weg zum Volke Israels ⁶.

Die Kirche ist mit dem «Israel nach dem Fleische» unmittelbar solidarisch, so daß es nicht genügt, den Juden allein mit «christlicher Liebe» oder mit «Erbarmen» entgegenzutreten: die Kirche

darf in der Bekundung dieser besonderen Solidarität gegenüber allen Formen des Antisemitismus, gerade auch gegen dem in manchen theologischen Aussagen verkappt auftretenden, nicht müde werden. Im Namen des Einen, in dem das Heil geschenkt ist, ist dem Volke der Juden zu seiner Buße und Erneuerung entgegenzutreten. Dabei wird die Kirche den Antisemitismus wie auch den Judaismus bekämpfen, der Bildung judenchristlicher Gemeinden wird sie nicht zustimmen — auch den liberalen Juden und den Zionisten wird sie das eine Heil bezeugen und jeden Juden lieben, weil er ein Jude ist.

Das Memorandum der erwähnten Kommission stellt die verschiedenen in den Kirchen vertretenen Anschauungen über die Möglichkeit der Judenmission und die Taktik des Verhaltens gegenüber den Juden dar⁷:

1. Betonung des tiefen Unterschiedes zwischen jüdischer und christlicher Theologie, Notwendigkeit der Judenmission.
2. Betonung der vollen Geltung des AT für beide Teile und Betrachtung des AT als gemeinsame Basis.
3. Betonung der Möglichkeit praktischer Zusammenarbeit auf dieser gemeinsamen Basis ohne Berücksichtigung der theologischen Meinungsverschiedenheiten.

Der 1. und 3. Standpunkt schließen sich fast immer gegenseitig aus.

Beiträge aus verschiedenen Kirchen äußern sich zu den verschiedenen Fragen — zur Schuld der Kirche gegenüber den Juden — zur direkten Aktion gegen den Antisemitismus — zur Evangelisation unter den Juden. Heftig wendet sich ein Beitrag gegen die oben skizzierte Auffassung der Pariser Israelmission und betont die Einheit von «Sinai und Golgatha»: they are not alternative schemes of salvation⁸.

Der Kommissionsbericht⁹ geht von der besonderen Solidarität der Kirche mit den Juden aus. Gerade die einzigartige Stellung Israels in der Heilsgeschichte macht die Bezeugung des Messias der Kirche zur Pflicht. Die Kirche hat allen äußerlichen und geistigen Abgrenzungen gegenüber Israel entgegenzutreten und darüber hin-

aus der Mission unter den Juden besondere Beachtung zu schenken. Judenchristliche Gemeinden aber sind zu vermeiden. Die Staatswerdung Israels stellt die Kirche vor besondere sittliche und geistige Fragen, die ihr Leben im Innersten berühren.

*

Somit ist die Besonderheit der Judenfrage innerhalb der Rassenfrage erst nach und nach in Erscheinung getreten. Soweit die Judenfrage eine soziale Frage ist, setzt sich die Kirche für rückhaltlose Anerkennung und Gleichberechtigung ein. Hinsichtlich der kirchlich-theologischen Frage wird eine mittlere Linie beobachtet.

§ 14. Die Frau in der Gesellschaft

Die geistige und moralische Gleichheit der Frau neben dem Mann hat nach dem Bericht der *Stockholmer Kommission* für sittliche und soziale Fragen voll und ganz zu gelten. Diese Gleichheit soll aber gewisse Unterschiede nicht ausschließen¹. Die Kirche hat sich für die unverheirateten Frauen und Witwen, sowie für die Heilighaltung der Ehe einzusetzen², sie steht, nach den Worten der Botschaft von Stockholm³, gerade auch im Hinblick auf die Frau ein für die Rechte der sittlichen Persönlichkeit, für die Entfaltung jeder einzelnen Seele.

In allen oekumenischen Arbeiten fällt es auf, daß die Beschäftigung mit der Familie und ihren besonderen sozialen Problemen äußerst spärlich ist. Auch Stockholm kommt nicht hinaus über einige allgemeine Feststellungen: man tritt ein für die Einehe; für umfassende Ehevorbereitung, für die Ueberwindung der Doppel-moral, für die Zweckbestimmung der Ehe in der Erzeugung von Kindern und gegen künstliche Geburtenbeschränkung⁴. Ehescheidung kann nur bei Ehebruch erlaubt werden⁵, die Familie ist namentlich auch der erste und wichtigste Ort der Erziehung⁶ — alles Feststellungen und Forderungen, die durch die verschiedensten hergebrachten und neu aufgekommenen Ansichten jener Jahre be-

dingt sind, während die Zweckbestimmung der Ehe wohl als sehr schmal bezeichnet werden darf.

Oxford führt diese mehr oder weniger zerstreuten Gedanken weiter. Die Bedeutung der Familie als überaus bedeutsame Ordnung des Gemeinschaftslebens wird hervorgehoben, die Bindung an sie kann aber auch dämonisch werden⁷. Wohl heißt es an einer Stelle, die Familie sei der vornehmste Ort der christlichen Erziehung⁸; die Ansicht P. Kohnstamms⁹ aber, daß alle anderen Träger der Erziehung nur eine von der Familie abgeleitete oder — in besonderen Fällen — an ihre Stelle tretende Erziehungsvollmacht haben könnten, hat sich in keiner Weise durchzusetzen vermocht: der Bericht über «Erziehung» legt seine Akzente deutlich auf die verschiedenen Formen der öffentlichen Erziehung. Mag diese Verschiebung auch zum Teil dem Generalthema von *Oxford* entsprechen; wir vermissen gerade unter diesem Generalthema um so mehr deutliche Hinweise auf die Bedeutung der Frau im gesellschaftlichen Gefüge überhaupt, in der Erziehung besonders. Ein vereinzelter Hinweis auf die positive Seite der Frauenemanzipation vermag dann um so weniger zu überzeugen¹⁰.

Für *Amsterdam* steht die Behandlung der Stellung der Frau innerhalb der Kirche im Vordergrund. Wie bei der Judenfrage hatte sich eine besondere Kommission¹¹ auf Grund eines aus Rundfragen hervorgegangenen Memorandums¹² mit dem gegenwärtigen Wirken der Frau innerhalb der Kirche und mit den sich daraus ergebenden prinzipiellen Fragen und Forderungen zu beschäftigen. Die Bearbeiterin der Rundfrage charakterisiert dieses Wirken an anderer Stelle als einen Dienst, hinter dem wir ein verborgenes, schöpferisches und hingebungsvolles Leben spüren¹³. Die Berichte des Memorandums sind der Ueberzeugung, daß in Christi neuem Königreich die Frau vollen Anteil an seinem Gnadenbund hat, im Sinne aller Verantwortlichkeit und aller Rechte¹⁴, wobei es sich nicht um Frauenrechte im üblichen Sinne handeln soll, sondern vielmehr um die Entdeckung und Erfüllung des Willens Gottes für die Frau — und dies besonders in Zeiten, da die Kirche aller Kräfte bedarf. Vieles spricht für die volle Mitarbeit der Frau in

der Kirche¹⁵, der Verwirklichung steht aber noch viel im Wege, sodaß gründliche Abklärung der grundsätzlichen Frage wie der praktischen Möglichkeit not tut¹⁶:

Der Bericht der auf Grund dieses Memorandums arbeitenden Kommission hält die statistischen Angaben fest, empfiehlt weitere Behandlung der einschlägigen Fragen, geht indessen auf die grundsätzlichen Probleme nicht ein¹⁷.

Eine Betrachtung der allgemeinen Stellung der Frau in der Society finden wir einzig im bereits erwähnten Aufsatz von K. Bliss¹⁸ über die persönlichen Beziehungen in der technisierten Gesellschaft. K. Bliss will die Stellung der Frau unter dem gesellschaftlichen wie unter dem individuellen Gesichtspunkt behandelt wissen und weist ihr einen wichtigen Beitrag zur Hebung der Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft zu. Allzu einseitig wird die Stellung der Frau in der technisierten Gesellschaft seitens christlicher Schriftsteller von den Bedürfnissen des Individuums her behandelt, allzuleicht wird eine von Gott gegebene Berufung der Frau mit ihren biologischen Funktionen gleichgesetzt.

Die Berufung der Frau zielt indessen nicht auf die Gleichheit der Geschlechter als einzig erstrebenswertes Ziel ab. Die Verschiedenheit der Geschlechter muß gerade im technisierten Zeitalter neu erkannt werden: die Technik schafft der Frau neue unabhängige Lebensmöglichkeiten, die technische Struktur der Gesellschaft bedarf aber gerade auch des besonderen Dienstes der Frau, zumal die Technik die Selbstverständlichkeit des häuslichen Herdes als Mittelpunkt der Familie wie die biologische und soziale Notwendigkeit von Ehe und Familie überhaupt bedroht¹⁹.

*

Abgesehen von den konkreten Resultaten hinsichtlich der Stellung der Frau in der Kirche ist das Ergebnis eher bescheiden. Es ist überhaupt eine der merkwürdigsten Erscheinungen innerhalb des Gebietes unserer Untersuchung, daß das Thema «Familie» nur sehr beiläufig angeschnitten wird. Diese Tatsache ist wohl mit eine Ursache, daß man auch in der Behandlung des Themas «Die Frau» nicht über einige Ansätze hinausgekommen ist.

II. DAS VOLK

§ 1. *Der Bericht von Oxford*

Diese zweite Hauptfrage unserer Untersuchung steht mit der ersten in unmittelbarem Zusammenhang. Stellten wir dort zu Anfang fest, daß sich die Vorwegnahme der Frage nach der menschlichen Sozietät und ihren verschiedenen Aspekten aus den genannten Gründen aufdränge, so sind wir durch die Lage der Quellen anderseits veranlaßt, das bisher kaum berücksichtigte Moment des Nationalen einer eingehenderen Betrachtung zu unterziehen. Das Zusammenleben der Menschen in der Sozietät umfaßt nicht nur die bereits behandelten Fragen; es ist — namentlich in der kontinentalen Theologie — auch noch unter Gesichtspunkten zu betrachten, die sich von denen der Society wesentlich und konkret-aktuell unterscheiden. Im Begriff «Volk» ist eine Reihe von Problemen enthalten, die für die herkömmliche christliche Ethik wie für die aktuelle oekumenische Studienarbeit ihre besondere Bedeutung haben.

Soweit *Stockholm* sich mit diesen Fragen befaßt, stehen die Äußerungen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Rassenfrage und sind bereits referiert worden ¹. — Die Fragen des Volkes gewannen infolge der politischen Entwicklung nach 1925 und besonders nach 1933 an Aktualität und waren mit ein Grund zur Einberufung der Konferenz von Oxford ², wurde doch das Moment des Völkischen in jenen Jahren in einer seit langer Zeit nicht mehr gekannten Weise in den Vordergrund gestellt und hatte für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens und für das Leben und Wirken der Kirche eine unheilschwangere Bedeutung erhalten.

Bevor wir an die in den Studienbänden ³ enthaltenen Betrachtungen herangehen, gewinnen wir eine Uebersicht aus den *Oxforder Berichten* ⁴.

Der Gedankenaustausch litt von Anfang an unter der bereits ⁵

II. Das Volk

erwähnten Tatsache, daß die oft promiscue gebrauchten Begriffe Community, Society, Volk, Nation und Rasse einander nicht entsprechen. Hierauf hatte schon J. H. Oldham hingewiesen⁶; auch F. Siegmund Schultze beklagt sich bitter über die dadurch entstandene Verwirrung⁷. — Von angelsächsischer Seite wird in den Vordergrund gestellt, daß die wesentliche Bedeutung einer Community darin besteht, daß deren Glieder sich als ein soziales Ganzes wissen, solches gelte auch von der «nation» wie vom «Volk». Grossbritannien stehe als Gemeinschaftswirklichkeit zwischen dem Gebilde der U. S. A. und dem kontinentalen Volk. — Die vier der Begriffsbestimmung gewidmeten Seiten vermögen nicht viel mehr als die Verwirrung wirklich eindrucklich zu machen:

Der Begriff «Volk» stellt die mehr oder weniger affektgeladene Seite der Community in den Vordergrund: ein Gefühlsmass und einen Gesamtkreis von Ueberzeugungen, für die es ausserhalb des europäischen Kontinents kaum eine Parallele gibt.

Volk ist eine Personengemeinschaft überindividueller Art, am besten aus der Analogie der Familie zu verstehen (auf diese Analogie wird auch an anderer Stelle hingewiesen⁸). Es ist ein Organismus, nicht einseitig als Nation unter politischem Gesichtspunkt zu begreifen, noch als eine Organisation wie der Staat.

Die christliche Haltung gegenüber dem Volk wird in erster Linie abhängen von der Stellung, die die Christen ihm im göttlichen Heilsplan zuweisen. Nation und Volk sind immer zugleich beides: gottgegeben und der Sünde unterworfen. In den Völkern macht Gott das Leben des Menschen reicher (Botschaft⁹), woran sich der Christ als an einer erweiterten Möglichkeit seines individuellen Lebens zu freuen hat.

Die Gabe des Volkstums wird aber auch missbraucht, so durch nationalen Egoismus und durch die Unterdrückung der Minderheiten. Das eigene Volk als Offenbarungsquelle oder Offenbarungsnorm anzusehen, ist Sünde (so auch der Bericht über Kirche und Erziehung¹⁰).

Aus dieser doppelten Sachlage heraus ergibt sich eine doppelte Haltung: Hingabe und kritische Stellungnahme. — Die Kirche be-

jaht ihren Platz unter einem bestimmten Volk, nicht als dessen Instrument, sondern als Werkzeug Gottes an diesem Volke. — Die Hingabe bezieht sich mehr auf Treue als auf Gehorsam, und manchmal erfordert die Treue ein Sich-dem-Gesamtwillen-Widersetzen. Die Hingabe gehorcht Gott mehr als den Menschen, ihre Mitte ist jenseits der Welt.

Es bestehen *Meinungsverschiedenheiten*, wohl auch theologisch bedingt, meist aber hervorgegangen aus historischen Erfahrungen, auch aus den Wünschen, die Christen für ihr eigenes Volk hegen.

Einige sehen im Volk eine Ordnung Gottes, das Volk ist nicht nur Grundlage der sozialen Stabilität, sondern der Religion und der Sittlichkeit selbst. Dementsprechend ist Pflicht gegenüber dem Volk letztlich mit der Pflicht gegenüber Gott identisch, des Volkes Anspruch auf den Menschen ist nahezu absolut.

Andere betrachten die Bindungen gegenüber dem Volke als Reste einer primitiven vorkulturellen Entwicklungsstufe, ihre Fortdauer ist ein Kunstgriff der konservativen Kräfte. Der Mensch hat sich von diesen Bindungen nach Möglichkeit zu lösen und in die Menschheit hineinzuwachsen.

Hier zeigt sich das Zentralproblem des Berichtes: Das Verhältnis zwischen der Verpflichtung gegenüber dem Volk und der Verpflichtung gegenüber der Gesamtfamilie der Kinder Gottes. Ist die Bindung an das Volk gottgewollt oder nur ein Rest eines Stammesbewusstseins? Ist die weitergreifende Bindung eine abstrakte humanitäre Forderung unter christlichem Deckmantel oder die tiefste Gemeinschaft? Volk oder Menschheit?

Der ausführlichere Bericht schließt also mit einer offenen Frage, der kürzere äußert sich eher schärfer über die Sünde der Volksvergötzung.

Auf Grund dieser beiden Oxforder Berichte stellen sich unserer Untersuchung folgende Aufgaben:

1. Der Begriff «Volk».
2. Der Ort des Volkes in Gottes Heilsplan.
3. Der «Ruf» des Volkes.
4. Die nationale Kirche.

Darüber hinaus sind die Ergebnisse dieser Untersuchung nochmals mit dem Bericht von Oxford zu vergleichen. Schließlich wird nach der weiteren Behandlung dieser Probleme vor und in Amsterdam zu fragen sein.

§ 2. Der Begriff «Volk»

Aus den Studien des Bandes «Church and Community» wird erst recht deutlich, wie schwer die Verständigung ist. *E. Barker* spricht wohl für die meisten Angelsachsen, wenn er seine Zurückhaltung gegenüber dem Begriff betont: When Kirche confronts Volk, there may emerge either a plain dualism of the two or a blunt demand for «assimilation». When Church confronts Community, there is time to stop and think ¹.

Nun steht aber das Volk im Vordergrund und stellt die Kirche vor dringende Fragen, noch anders als in der Flut des aufbrechenden Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich nicht um eine historische Frage, das Volk ist nach *H. Lilje* eine gegenwärtig erfahrene Tatsache geworden. Junge Völker und andere, die sich ihres Volkstums neu bewußt geworden sind, finden darin die erste und grundlegende Tatsache. Fragen treten zurück, das Volk ist für sie einfach Form und Wirklichkeit, denen der Einzelne untergeordnet ist, ist doch das Volk nach ihrer Meinung Grund des Lebens der Gemeinschaft wie des Einzelnen ².

In der Diskussion um den Begriff stellen sich die kontinentalen Theologen auf den Standpunkt, daß es sich um eine bestimmte Kombination von Größen wie Rasse, Sprache und Kultur handelt. So *M. Boegner* ³. So auch *H. Lilje*, der den common blood stock als ersten Grund sieht, dem der historische Aufbau folgt, ein Vorgang, dem entspricht the mystery that broods over the beginnings of all political life ⁴, ferner auch der politische Ruf des Volkes ⁵. — Ähnlich auch *Zankow*: zu den physischen Elementen der natürlichen Beschaffenheit gesellen sich die geistigen: Sprache, Kultur überhaupt, Staatsordnung ⁶.

§ 2. Der Begriff «Volk»

Für den Amerikaner *E. E. Aubrey* steht es fest, daß ein Volk langsam werden kann, so sein eigenes, von einer Schöpfungsordnung kann für ihn nicht die Rede sein ⁷. — *E. Barker* sieht im Bestehen eines Volkes ein Ergebnis bestimmter historischer Vorgänge, deren Ausbleiben (wenn es zur Zeit des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges drahtlose Telegraphie gegeben hätte...) solche Volkswerdung verhindert hätte ⁸. — Wenn *E. E. Aubrey* betont: we have no Volk, dann zeigt dieser Satz allein schon, daß mit einem Verständnis für die kontinentale Fragestellung nicht zu rechnen ist ⁹.

Sind es — wie die Aufsätze von *E. E. Aubrey* und *Barker* zeigen — weitaus vorwiegend innergeschichtliche Vorgänge, die nach Meinung dieser Autoren zur Bildung jener Größe führen, die wir Volk heißen, so werden sie sich auch nicht um eine spezielle theologische Begründung der Größe «Volk» bemühen, sie werden vielmehr auf Grund einer soziologischen Analyse danach streben, die dem Leben der Community dienenden und sie tragenden biblischen Grundwahrheiten aufzuzeigen.

Kommen aber anderseits die kontinentalen Theologen — in unserem Falle *M. Boegner*, *H. Lilje* und *St. Zankow* — zu einer hinter das Historische zurückgehenden Definition, so werden sie auch einen Weg zu einer übergeschichtlichen Begründung des Volkes finden.

§ 3. Der Ort des Volkes in Gottes Heilsplan

Die meisten Angelsachsen können einer transzendenten Begründung der Tatsache «Volk» kaum Verständnis entgegenbringen ¹. Die genannten kontinentalen Theologen wissen hingegen um eine Transzendenz, um die Notwendigkeit, das Geheimnis des Volkes auf christlicher Basis zu deuten ².

Der Oxfordter Bericht läßt die Meinung aufkommen, es werde die Frage nach dem Ort des Volkes in Gottes Heilsplan wohl in erster Linie dahin beantwortet, das Volk sei eine Schöpfungsord-

II. Das Volk

nung. Für M. Boegner, H. Lilje und St. Zankow liegt aber der Akzent mehr auf der Erhaltungsordnung:

St. Zankow geht von der Feststellung aus, daß alle Betrachtung des Volkes mit metaphysischen, irrationalen und transzendenten Fragen zusammenhängt. Die Nation ist eine Idee Gottes, ein Ruf Gottes, der zur Berufung wird, eine Gabe Gottes, die zur Aufgabe wird³; sie kann aber Trägerin des Guten oder des Bösen sein, des Göttlichen oder des Dämonischen⁴.

St. Zankow geht dann über zu einer Exegese von Gen. 10 und 11, auf die in anderem Zusammenhang zurückzukommen sein wird⁵, als deren Ergebnis wir hier festhalten, daß der Begriff der Erhaltung weitaus im Vordergrund steht, der enge Zusammenhang von Volk und Sünde betont wird⁶, was angesichts der engen Verbindung zwischen Volk und Kirche innerhalb der orthodoxen Theologie⁷ und der ebenda behaupteten Sündlosigkeit der Kirche besonders auffällt⁸.

H. Lilje wendet sich vorerst gegen die Betrachtung des Volkes als einer freien Vereinigung von Individuen: nationality of a man is a pre-existent condition⁹. — Auch die Behauptung der Schöpfungsordnung ist abzulehnen. Aus Gen. 11 ist hinwiederum nur der deutliche Hinweis auf die Grenze alles nationalen Lebens zu entnehmen, das Volkstum hat keinen wie immer gearteten absoluten Wert. Es ist eine Erhaltungsordnung, seiner Wertschätzung sind nicht nur durch seinen Ursprung, sondern auch durch das Bestehen der Kirche, durch die Einheit des Menschengeschlechts vor Gott und durch die eschatologische Erwartung der Christenheit bestimmte Grenzen gesetzt¹⁰.

*

Auch M. Boegner lehnt den Gedanken der Schöpfungsordnung mit Bezug auf das Volkstum ab. Gen. 11 ist die Parallele zu Gen. 3 hinsichtlich der Sozietät. Gott bedient sich der in Sünde verhafteten Völker jedoch, um die Menschheit vor schlimmerer Unordnung zu bewahren. Ihr Bestehen hebt also die schöpfungsmäßige Einheit des Menschengeschlechtes keineswegs auf, noch steht es irgendwie der Einheit der Kinder Gottes entgegen¹¹.

In verschiedener Weise sprechen sich die drei erwähnten Theologen über die Begrenzung des Volkes innerhalb des Heilsplanes Gottes aus.

St. Zankow faßt seine recht ausführliche Betrachtung neutestamentlicher Stellen zum Problem des Volkes dahin zusammen, daß er als höchstes Ziel jedes Volkes auf Erden die Erkenntnis des einen Gottes, der Liebe ist, bezeichnet ¹². Wie Christus über seiner Kirche steht, so steht die Kirche über dem Volke ¹³, sie stellt als transzendente Größe göttlichen Ursprungs die wichtigste Begrenzung des Volkes dar, ist sie doch wesensmäßig eine universale Größe, deren Glieder in ihrer Geschöpflichkeit, ihrer Sünde, ihrer Erlösung und ihrer Heiligung solidarisch verbunden sind — sie bindet und verbindet durch ihre inneren Mächte, in ihr und nur durch sie werden sich die Völker zur wahren Verbindung finden können ¹⁴.

St. Zankow sieht also die Grenzen des Volkes einseitig in der Kirche, sowohl hinsichtlich der Zustände in diesem Aion als auch im Blick auf die kommende Welt.

H. Lilje geht von den drei lutherischen Schöpfungsordnungen — Staat, Familie und Ministerium Verbi — aus und stellt der Begrenzung des Volkes die theozentrische Auffassung von der Einheit des Menschengeschlechts voran ¹⁵. Diese in aller Zeit dauernde Einheit begrenzt das Volk, dann auch — wie bereits ausgeführt — die Existenz der Kirche und ihre Erwartung ¹⁶. — Auf die Notwendigkeit, die Einheit des Menschengeschlechts theozentrisch zu begründen, macht auch W. Menn aufmerksam ¹⁷.

M. Boegner sieht die erste Grenze des Volkes darin, daß es eine Erhaltungsordnung ist, führt aber im Hinblick auf die Vollendung unter Berufung auf Jes. 65, 2, Rm. 11, 25 und Js. 19, 24 f. aus, daß auch das Bestehen verschiedener Völker durch die Gnade Gottes ein Segen für die Menschheit sein wird ¹⁸.

*

Eine andere Meinung vertritt die Deutsche Evangelische Kirchenleitung für Böhmen, Mähren und Schlesien: Das Volkstum ist eine unmittelbare Schöpfung Gottes, in seiner Erschaffung ist der

Mensch auch in ein Volk hineingestellt. Das dem Menschen eingeschaffene Grundgefüge verwirklicht sich nur in einem volksmäßig bestimmten Menschen, in konkreten, artbestimmten Entscheidungen und Handlungen. Die volksmäßigen Bindungen wie Sprache, Heimat, Blut können wohl durchbrochen werden, bedeuten aber immer Ungehorsam gegen den Schöpferwillen Gottes, d. h. Sünde ¹⁹.

Im Diskussionsbericht der *Pariser Konferenz* wird unsere gegenwärtige Frage kurz gestreift: Völkische Besonderheit und Vieltätigkeit ist im Schöpferwillen Gottes begründet, zur Bereicherung und zum Dienst in einem friedlichen Miteinanderleben der Völker. Auch die völkische Individuation steht aber unter der Sündhaftigkeit, das Wissen um die dem Volke übergeordnete Menschheit bedeutet ein weiteres Korrektiv ²⁰. — Ähnlich *E. Brunner*: Die Gemeinschaftslehre der israelitisch-christlichen Religion setzt eine Mannigfaltigkeit der göttlichen Schöpfung voraus . . . die Individualität der Rassen und Völker versteht der Christ als gottgewollte Schöpfung ²¹ — was aber nicht zur romantischen Verherrlichung im Sinne der oben zitierten Äußerung der Böhmisches Kirchenleitung Anlaß geben darf ²².

§ 4. Die Berufung des Volkes

Es wäre zu vermuten, daß die Frage nach einem besonderen Ruf des Volkes je nach der Beurteilung seines Orts in Gottes Heilsplan beantwortet würde und sich eine besondere diesbezügliche Untersuchung erübrige. Dies ist jedoch im Rahmen unserer Quellen nicht der Fall. Ueberdies ist hier wieder ein neuer Anknüpfungspunkt zwischen angelsächsischer und kontinentaler Theologie festzustellen:

Denn auch die Angelsachsen, die — wie ausgeführt — einer besonderen transzendenten Begründung des Volkes wenig Verständnis entgegenbringen, wissen von einer Berufung der Community. Gerade im Anschluß an die Ablehnung einer higher nature des Volkes hält *E. Barker* an einer pädagogischen Berufung des Vol-

kes fest, es ist ein Laboratorium des Staates wie der Gemeinschaft überhaupt, eine Einübung zur gemeinschaftlichen Teilhabe¹. — E. E. Aubrey aber lehnt alle Merkmale, die eine besondere Berufung des Volkes begründen könnten, ab².

Von seinen bereits zitierten Äußerungen über die Nation als Idee Gottes her kommt St. Zankow zur Behauptung einer christlichen und universalen, also messianischen Sendung des (russischen) Volkes, auch wenn die Nation eine bedingte und transitorische Größe ist³. — Deutlicher äußert sich St. Zankow an anderer Stelle⁴: der Nationalmessianismus ist etwas Doppelsinniges und Doppelseitiges, daher auch seine verschiedene Beurteilung seitens der Kirche. Es gibt einen legitimen Glauben an sein Volk, an seine Berufung und Bestimmung von Gott. Dann ist die Nation Trägerin einer höheren Mission, wie sich denn auch Gott einzelner Völker zur Vollstreckung seines Willens bedienen will, Jes. 41. Die Führer eines solchen Volkes aber können sich dann auch mit der gegebenen Wirklichkeit der Nation nicht begnügen und erstreben einen demütig-asketischen Messianismus — dieser kann als christlicher Messianismus gelten und die Förderung und den Schutz der Kirche genießen. St. Zankow gibt anschließend einige historische Hinweise und gesteht, daß ein solcher Messianismus seinem Inhalte nach noch etwas sehr Unklares und Unsicheres ist. — Die orthodoxe Kirche wird es sich angelegen sein lassen, alle Nationen als gleichwertig anzusehen und sie als Brudervölker zu behandeln.

In anderer Richtung weist H. Lilje⁵: erst das Bewußtsein einer besonderen Berufung schafft einem Volk das Recht und die Kraft seiner geschichtlichen Existenz. Darin erst zeigt sich sein Wille, eine Nation zu sein. — Die völkischen Unterschiede dürfen auch im Blick auf die klesis nicht mit Berufung auf Gal. 3, 28 verflacht werden. Gott ist es, der das Volk beruft, durch diesen Ruf besteht das Volk und hat seinen Platz in der Welt der Nationen. — Immerhin: die tatsächliche Existenz des berufenen Volkes kann immer nur im Lichte des christlichen Glaubens und unter voller Wahrung der reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

II. Das Volk

verstanden werden. Denen, die das Evangelium nicht kennen oder nicht hören wollen, ist der Ruf verborgen.

H. Lilje hütet sich sichtlich, dem Ruf einen konkreten Inhalt zu geben, gar von einer besonderen Berufung des deutschen Volkes zu sprechen. Es ist sein Anliegen, die volle Unabhängigkeit der christlichen Verkündigung von einer Berufung des Volkes zu wahren. Zu fragen wird aber doch sein, ob und wie die Kirche die Berufung des Volkes, des ganzen Volkes wohlverstanden, verstehen und weitergeben kann.

Diese Frage führt zu *M. Boegner* ⁶. Ausgehend von dem bei ihm viel strenger durchgeführten Gedanken der «preservation» will er nicht von einem Ruf des Volkes, sondern einzig von einem Ruf der Kirche innerhalb des Volkes sprechen. Als missionierende Kirche ist sie einem bestimmten Volke zugeordnet.

Die *Pariser Konferenz* will den Berufungsgedanken auf das Volk nur mit äußerster Vorsicht anwenden. Allzuleicht führt er zu Anmaßungen, wie es sich besonders in der Kolonialpraxis erwiesen hat. — Einzelne Teilnehmer sehen in diesem Gedanken ein wertvolles kritisches Prinzip zu bußfertiger Besinnung des einzelnen Volkes auf seine besondere gottgewollte Bestimmung, zu vollerm Einsatz der besonderen Gaben im Dienste am Gesamtwohl der Völkergemeinschaft ⁷.

§ 5. Die nationale Kirche

Diese Frage ergibt sich aus der vorigen: wenn dem Volke eine besondere Berufung zuzuerkennen ist, wird es Aufgabe der Kirche sein, diesen Ruf dem Volke auszurichten und sich um die rechte Antwort zu bemühen. — Mehr: wenn das Volk eine besondere Ordnung dieses Aions ist, dann ist auch zu fragen nach der Beziehung der Kirche zu dieser Ordnung.

K. S. Latourette beschränkt sich auf die historische Feststellung, daß Kirche und Community einst in selbstverständlicher und enger Beziehung standen, daß erst in neuester Zeit die Zugehörigkeit zur

Kirche und damit auch die Möglichkeit der Einflußnahme der Kirche auf die Community an den individuellen Entschluß gebunden ist¹ — was namentlich für den Gesichtskreis Latourettes gilt.

E. Barker geht ebenfalls von historischen Ueberlegungen aus und kommt zum Schluß, daß die Kirche ein Glied der föderativen Community ist, jedoch ein Glied sui generis. Dementsprechend ist es Aufgabe der Kirche, der Community ihre Botschaft auszurichten, während diese ihrerseits keine irgendwie gearteten Ansprüche an die Kirche hat. Die Kirche wird es sich aber um ihrer Aufgabe willen angelegen sein lassen, sich ihrer Umgebung anzupassen und sich um ein gemeinschaftsgerechtes Verhalten ihrer Glieder kümmern, wirkt doch die Kirche als eine Gemeinschaft, die durch ihre Glieder und kraft ihres Wortes und des Impulses des Heiligen Geistes innerhalb der anderen Gemeinschaftsformen der Community führend sein soll².

E. E. Aubrey stellt die Fremdheit der Kirche gegenüber den anderen Gruppierungen der Community in den Vordergrund, ihre notwendige Spannung zu diesen wird sich als eine Spannung innerhalb der einzelnen Person erweisen, in einzelnen Menschen fällt die Entscheidung, wobei die Kirche auch immer auf die Aufhebung dieser Spannung hinzuweisen hat: auf das Reich³.

H. P. Douglass beschäftigt sich mehr mit dem Begriff der Volksreligion. Die Kirche ist Ausdruck des gemeinsamen religiösen Lebens, wobei auch eine rein äußerliche Zugehörigkeit, eine quasi-christliche Ethik und dergl. positiv zu werten sind: wer nicht gegen uns ist, steht auf unserer Seite. — Die Arbeit von Douglass ist durch ihre soziologischen Betrachtungen interessant. Hinsichtlich der Wertung der Community ist sie denjenigen Barkers und Aubreys verwandt, wird aber, da sie von dem Begriff der Religion in der Community ausgeht, dem besonderen Charakter der Kirche nicht gerecht — hierin anders als Barker und Aubrey.

St. Zankow stellt eine enge Verbundenheit von Volk und Kirche fest. Gerade die Geschichte seiner Kirche, d. h. der Kirchen des Nahen Ostens überhaupt, zeigt, wie sehr die Kirche der Volkwerdung gedient hat. Unter voller Wahrung ihres transzendenten

Charakters und ihrer über die nationalen Grenzen hinausgehenden Berufung steht die Berechtigung des nationalen Charakters der Kirche fest: sie ist die Mutter der Nation ⁵.

Anwalt der nationalen Kirche im lutherischen Sinne ist der Schwede *M. Bjoerkquist*: sie ist Kirche durch ihre Botschaft und richtet diese Botschaft der freien, zuvorkommenden und allgemeinen Gnade Gottes allen Gliedern des Volkes aus, ist darum auch an der Erziehung besonders interessiert. Ihr vornehmstes Sakrament ist die Taufe (ähnlich *P. Althaus* ⁶), wie sie überhaupt über des Menschen Weg von der Wiege bis zur Bahre den Regenbogen der göttlichen Gnade (sic!) erstrahlen läßt. — Die Nationen sind Erzengel, geschaffen um die Gebote Gottes auszuführen, jeder Stamm und jedes Volk nach seinen Gaben — aber die nationale Kirche soll sich von aller Politik fernhalten ⁷.

Ergänzend ein anderer Lutheraner, *A. Fjellbu*: die Kirche verbindet sich als Kirche Gottes mit dem Volke, sie bleibt aber Kirche Gottes und muß es immer wieder lernen, Cäsar entgegenzutreten, sich nicht nur für ihre eigene Freiheit, sondern gerade auch für die Freiheit des Volkes zu wehren, wie sie sich ihrerseits in ihrer Verkündigung auch nicht so sehr an den Staat, sondern eben an das ganze Volk richtet — Ausführungen, die mit durch die Erfahrungen während des Zweiten Weltkrieges bedingt sind ⁸.

M. Bjoerkquist betont ferner, daß diese nationale Kirche nicht eine Staatskirche sein müsse, sie ist immer auch Missionskirche — ein Nebeneinander, dessen Problematik ihm durchaus bewußt ist ⁹.

Es wurde bereits erwähnt, wie *H. Lilje* für unsere Frage besonders betont, es müsse die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gewahrt bleiben. Beide werden verkündigt, die Verkündigung des Evangeliums führt zur Sammlung eines eigenen «Volkes Gottes». Angesichts dieser Scheidung kann es sich für die Kirche nicht um einen christlichen Staat und eine christliche Zivilisation handeln, denen sie sich als nationale Kirche uneingeschränkt verbinden könnte; sie kennt nur den rechten Staat und die rechte Zivilisation ¹⁰.

Einziger Grund der Kirche ist die Gegenwart Christi in Wort

und Sakrament. Die Reformation ist aber auch zur Ueberzeugung gekommen, daß die Kirche bei aller Wahrung ihres oekumenischen Charakters ihre volle Wirksamkeit nur als nationale Kirche entfalten kann. Als solche wird sie einerseits die Umstände eines bestimmten Volkes kennen und beleuchten und ihm das Evangelium suited to its genius verkünden, anderseits aber immer auch klarstellen, daß dieses Evangelium gänzlich unabhängig ist von einer bestimmten Nation, dass es seine Rechtfertigung nicht beim Volke nachzusuchen hat ¹¹.

Die äußere Gestalt der Kirche — Staatskirche oder Freikirche — mag für die Geschichte eines bestimmten Volkes ihre Bedeutung haben, nicht aber für die Kirche selbst. Sie richtet den Ruf Gottes an das Volk aus, betont aber immer, daß es Gottes Ruf ist und daß das Volk seine Berufung nur im Gehorsam gegenüber Gottes Gebot erfüllen kann ¹².

M. Boegner geht von einem klaren Standpunkt aus: es gibt keine nationale Kirche, es gibt nur eine Kirche innerhalb einer Nation. Alles Reden von der nationalen Kirche gefährdet deren übernationalen Charakter sowie das Bewußtsein einer oekumenischen Aufgabe: allzuleicht beruhigt man sich bei einer Einheit der Kirche innerhalb einer Nation. — Die Kirche innerhalb der Nation hat nur die Gläubigen als Glieder der Kirche zu betrachten — hat landfremde Glaubensgenossen willkommen zu heißen — hat ihren übernationalen Charakter durch Mission etc. dauernd unter Beweis zu stellen — hat ihre geistige Unabhängigkeit nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber dem Volke zu wahren ¹³.

Dementsprechend gibt es ein Handeln der Kirche normalerweise nur durch ihre Glieder inmitten des Volksganzen, als Kirche kann sie höchstens durch den Mund einer Generalsynode oder dergl. sprechen. Sie ist nicht Dienerin des Volkes; sie ist Kirche. Ihr Kirchesein ist ihr Dienst ¹⁴.

Ähnlich äußert sich für Amsterdam *J. C. Bennett* ¹⁵: Eine nationale Kirche kann ihre Aufgabe nicht dadurch erfüllen, daß sie als eine ehrwürdige Einrichtung durch ihre Geistlichkeit handelt. Ihre Aufgabe muß es sein, das Evangelium in die Nation hineinzutragen

II. Das Volk

und deren Politik einer kritischen Beurteilung zu unterwerfen. Dies erfordert eine Gemeinschaft von Laien, die eine christliche Gemeinde darstellen, die von der nationalen Gemeinschaft als einem Ganzen unterschieden ist.

Der Vollständigkeit halber sei noch hingewiesen auf die Stellung der Jungen Kirchen innerhalb ihrer Nationen — ein Problem, das in das Gebiet der Missionstheologie fällt und im Rahmen unserer Quellen nicht grundsätzlich behandelt wird.

§ 6. «Volk» in den Studien und in den Berichten von Oxford: ein kurzer Vergleich

Vorerst ist festzuhalten, daß Deutschland an der Konferenz nicht offiziell vertreten war und dementsprechend — trotz der Anwesenheit bedeutender kontinentaler Theologen in der betreffenden¹ Sektion — die angelsächsische Theologie an der Konferenz anders im Vordergrund stand als in der Zeit der Vorbereitung. — Diese Tatsache wird durch den Vergleich des Studienbandes mit den Berichten bestätigt.

Uebereinstimmung besteht an vielen Punkten: hinsichtlich der Schwierigkeit einer Verständigung über den Begriff — über die Unterscheidung Volk bzw. Community einerseits und Staat andererseits — über den Doppelcharakter des Volkes, das Gottes und des Teufels Werkzeug sein kann.

Der Berichtabschnitt über die christliche Haltung gegenüber dem Volk als einer doppelten Haltung² erscheint in seinem Ausgleich der Meinungen doch schon als eine gewisse Verschiebung. Wohl halten die Verfasser der Studien — bis auf P. Douglass — daran fest, daß die Kirche ihren «Mittelpunkt irgendwie außerhalb der Welt hat», stellen aber doch die Hingabe in den Vordergrund und weisen auf die andere Seite, auf die prophetische Kritik, mehr nebenbei hin. Auch M. Boegner und E. E. Aubrey — ganz abgesehen von einem M. Bjoerkquist — halten diese Richtung ein.

*

Die Darstellung der Meinungsverschiedenheiten über den Ort der Kirche in Gottes Heilsplan, wie der Bericht sie gibt, unterscheidet sich von den Äußerungen der Studien dadurch, daß sie nur von den beiden radikalen Strömungen spricht: vom Volk als einer geheiligten Ordnung mit einem entsprechenden Recht auf den Menschen — oder vom Volk als einem Archaismus — ein Entweder-Oder, das im Hinblick auf die Studien als eine Entscheidungsfrage bezeichnet werden muß, die den Differenzierungen innerhalb derselben nicht entspricht.

Kaum implizite behandelt sind in den Berichten die den beiden vorigen Paragraphen zugrunde liegenden Fragen.

§ 7. Das Volk in den Studien und Berichten von Amsterdam

Innerhalb des Planes für die Amsterdamer Arbeiten sind zu unserem Thema keine grundsätzlichen Fragen gestellt. Dementsprechend haben wir nur vereinzelte Bemerkungen und Hinweise zu registrieren.

Der Bericht der 1. Sektion konzentriert sich in seiner Betrachtung der Trennung auf die Kirche und schenkt dem Problem der in Völker getrennten Menschheit keine Beachtung.

Ähnlich der Bericht der 2. Sektion. Auch dort, wo von der Oxford-Fragestellung her eine Äußerung zu erwarten wäre, nämlich bei den Ausführungen über den Zeugendienst der Kirche, wird das Volk als besonderes Objekt der Verkündigung nicht erwähnt.

Der Bericht der 3. Sektion beschäftigt sich von anderer Fragestellung her mit dem Problem des menschlichen Zusammenlebens. Die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung erweist sich als Prozeß der Desintegration der Community, ohne daß des «Volkes» im eigentlichen (kontinentalen) Sinne Erwähnung getan wird¹.

Implizite finden wir im Bericht der 4. Sektion einen Hinweis: er beschäftigt sich mit der Möglichkeit, die Spannungen zwischen den Staaten zu beseitigen, rechnet aber offenbar nicht mit einem Aufhören ihres Bestehens, sondern erstrebt eine Gemeinschaft der Na-

tionen²; die Darstellung der Einheit des Menschengeschlechts ist Sache der Kirche³ — eine Betrachtungsweise, die wir in früheren Arbeiten vor allem bei *W. Menn* vorfinden⁴.

Ist somit der Ertrag der Berichte gering — derjenige der Studien wird nicht viel größer sein:

In den Arbeiten für die 1. Sektion fällt auf, daß *G. Florowsky*, ganz anders als *St. Zankow*, das Verhältnis der Kirche, und besonders seiner Kirche, zum Volk mit keinem Wort erwähnt. — *O. S. Tomkins* hält sich für den ersten Teil seiner Untersuchung über «Regionale und konfessionelle Bindungen in der Allgemeinen Kirche» an die diesbezüglichen Arbeiten in «*Church and Community*» und erinnert daran, wie manche Theologen — z. B. *St. Zankow* — in ihrer Deutung des Heilsplanes Gottes den Nationen besonders viel Raum gewährten — wie auch im Westen verschiedene Theologen für die Nation einen realen, wenn auch beschränkten Platz in der Schöpfungsordnung fanden und die erhabene Stellung der Nation im Alten Testament sehr zweifelhafte Exegesen erlebte⁵. Hinsichtlich der Nationalen Kirche bezieht sich *Tomkins* — einer der ganz wenigen, die ihre Arbeiten auf die Oxford-Berichte und Studien aufbauen oder wenigstens auf sie Bezug nehmen — auf die bereits referierten Äußerungen von *M. Bjoerkquist* und *H. Lilje*. — Auf die veränderte Betrachtungsweise bei *A. Fjellbu* haben wir bereits hingewiesen⁶. Als Gefahr der nationalen Kirche erwähnt *Tomkins* den *Erastianismus*⁷.

Zu den «Verflochtenheiten der Kirche» rechnet *J. C. Bennet* auch die in den Nationalismus⁸. Aus geschichtlichen Gründen verbanden sich vor allem protestantische Kirchen eng mit den Bestrebungen und Interessen einzelner Nationen. *Bennett* erwähnt ein nicht veröffentlichtes Memorandum von *G. Florowsky*, in dem dieser im Blick auf die orthodoxen Kirchen schreibt, daß ihr nationaler Charakter sie auf ein enges Feld des nationalen Provinzialismus beschränkt, sie aber auch in engere Beziehungen mit dem Volksleben bringt und ihr Gelegenheit gibt, das flutende Leben der Nation zu beeinflussen — wonach also *G. Florowsky* weniger eindeutiger positiv zur nationalen Kirche steht als *St. Zankow*. — *Bennett* selbst

führt dann weiter aus, daß die äußere Gestalt der Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht entscheidend ist, wenn es gilt, die Freiheit der Kirche gegenüber nationalem oder obrigkeitlichem Druck zu wahren. Die nationale Kirche ist aber doch besonders der Versuchung ausgesetzt, ein Instrument des nationalen Interesses zu werden, sie hat es besonders schwer, die Fülle des Glaubens zu bewahren und nicht in eine ehrwürdige Einrichtung zur religiösen Versorgung der «christlichen» Nation zu entarten⁹.

Mit der gleichen Verflochtenheit beschäftigt sich auch *C. L. Patijn*, stellt die gleichen Versuchungen fest, weist aber auch darauf hin, daß in Kriegszeiten die nationalen Kirchen einen gewissen kritischen Abstand zur Sache des Volkes zu wahren mußten¹⁰.

Beide Autoren distanzieren sich also mehr oder weniger von der Nationalen Kirche als Dienerin eines besonderen, gar eines besonders berufenen Volkes und verwahren sich damit gegen eine Ueberbetonung des Volkes überhaupt.

Für die Arbeiten zum Thema der 4. Sektion steht der Staat mit- samt den ihm zuzuordnenden Begriffen dermaßen im Vordergrund, daß ihnen für unseren Gegenstand nichts zu entnehmen ist.

*

Wir fassen zusammen:

Erst durch die politische Entwicklung und deren weltanschauliche Hintergründe ist die Frage nach dem Volke dringend geworden. — Einer gemeinsamen Stellungnahme stand schon die Schwierigkeit der Verständigung entgegen. Während die angelsächsischen Beiträge im allgemeinen auf die Erfahrungen gegenwärtiger und auch historischer Tatsachen gründen, suchen die kontinentalen Theologen der Größe «Volk» irgend eine transzendente Bestimmtheit zuzuerkennen — eine Bestimmtheit, die meist im Sinne einer Erhaltungsordnung umschrieben wurde.

Bieten die Bewertungen des Volkes ein buntes Bild, so wird doch sein Bestehen mit wenigen Ausnahmen bejaht und vor einer Ueberschätzung gewarnt, wie denn insbesondere eine (eventuelle Behauptung einer) Berufung des Volkes nur als Berufung durch Gott und

II. Das Volk

zu seinem Dienst verstanden werden soll, wozu sich die konkrete Begrenzung des Volkes durch die Existenz der Kirche, die christlich verstandene Idee der Menschheit und die christliche Hoffnung gesellt.

Diese Begrenzung wird wiederum manifest im Wirken der Kirche innerhalb der Nation, der sie als nationale Kirche verbunden sein kann, der sie aber nie untertan werden darf.

Allgemein wird die Haltung der Kirche gegenüber dem Volk als Hingabe und Kritik verstanden, wobei je nachdem das eine oder das andere mehr in den Vordergrund tritt.

*

In den oekumenischen Arbeiten wurden die Probleme meist unter dem unmittelbaren Eindruck des in den 30er Jahren aufbrechenden Nationalismus behandelt. Soll die seitherige Entwicklung der Studienarbeit, insbesondere die Konzentration auf die «Verantwortliche Gesellschaft», nicht wichtige Gegebenheiten vernachlässigen und sich damit wertvollster Anknüpfungspunkte begeben, dann wird eine neue Klärung im Sinne einer Neuaufnahme der Fragen der Oxfordener Zeit notwendig sein, um durch ein dialektisches Verständnis des Volkes (Hingabe und Kritik) und entsprechende Verkündigung diesen Gegebenheiten um des Auftrages evangelischer Ethik willen gerecht zu werden.

III. DER STAAT

§ 1. Vorbemerkungen

Ein allgemeines Kennzeichen der unserer Untersuchung zugrunde liegenden Arbeiten sei vorweggenommen: die Beschäftigung mit dem Problem des Staates geht nicht aus von der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat. Wohl wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß «Glieder des Leibes Christi, die zugleich Glieder der vielen Sonderkirchen sind», an diese Dinge herantreten¹, wohl läßt man die Frage «Kirche und Staat» nicht außer acht: sie ist dringlicher denn je seit den Tagen Konstantins². Es geht aber um mehr. Die Entwicklung ist in eine Phase eingetreten, in der das Politische die Substanz des Glaubens viel mehr berührt, als dies durch die herkömmliche Fragestellung angedeutet werden kann. So *M. Huber*³. Der Staat als Ganzes ist der Kirche zur Diskussion gestellt, als Ganzes ist er dringender Auftrag an die Verkündigung und damit an die oekumenische Studienarbeit.

Stockholm beschränkt sich auf wenige praktische Aussagen, die wir übergehen können. Es fällt besonders bei der Behandlung der Friedensfrage auf, daß mit keinem Wort auf das Problem der Souveränität eingegangen wird. Nur andeutungsweise ist von Gewalt und Dämonie die Rede. Der Weltfrieden ist einfach ein friedliches Zusammenleben der Völker. Ob nicht gerade die Pluralität der in Staaten verfaßten Völker an sich schon zum Kriege treibt, darüber wird nichts gesagt.

Wenige Jahre später tritt hier eine deutliche Wendung ein. Politische und theologische Entwicklung (die «Theologie der Ordnungen!») rufen gleicherweise einer neuen Besinnung. Die Forschungsabteilung in Genf veranstaltet verschiedene Konferenzen und läßt Studien austauschen, um die Haltung der Kirche und ihre Antwort auf das Staatsproblem überhaupt zu klären. Zwei eingehende Studienbände sind das vorläufige Ergebnis⁴.

Oxford rollt die Fragen in ihrer ganzen Breite auf. Neben die klassischen Fragestellungen treten neue, neben die Analyse der gegenwärtigen Lage treten grundsätzliche Besinnungen. — *Amsterdam* greift von seiner Konzeption her dieses und jenes auf, führt indessen nur in wenigen Fragen die Diskussion weiter. — Wir gehen deshalb bei unserer Behandlung von den verschiedenen Berichten der *Oxford*er Konferenz aus und ergänzen sie aus den Studienbänden und den Ergebnissen anderer Konferenzen ⁵.

§ 2. *Oxford über den Staat*

Wir legen unserem Referat den sog. ausführlichen Bericht zugrunde ¹ und ergänzen ihn aus den Berichten anderer Sektionen:

Im Zusammenleben der Menschen ist die zunehmende Bedeutung des Staates eine der am meisten auffallenden Tatsachen. Daneben finden wir uns vor einem tiefgreifenden Zerfall des Staates und den Versuchen eines totalitären Neuaufbaus ². Der Zerfall ist eine Folge der allgemeinen Säkularisation und Desintegration: dem Staate sind die religiösen Grundlagen seiner spezifischen Autorität verloren gegangen ³. Da aber dieser Zerfall alle Lebensformen der Society ergriffen hat, besteht die Neigung, dem Niedergang durch staatlichen Totalitarismus entgegenzutreten — eine Tendenz, die keineswegs nur den sog. totalitären Staaten eigen ist; überall wird der Bürger in zunehmendem Maße durch den Staat beansprucht ⁴, zur Aufrechterhaltung der nationalen Einheit werden alle Möglichkeiten, den Glauben und das Verhalten der Menschen zu beeinflussen, mehr und mehr dem Staate dienstbar gemacht ⁵, wobei gerade auch im demokratischen Staate sich die religiöse Neutralität als Förderung der Säkularisierung und damit als widerchristliches Moment auswirkt ⁶.

Die Kirche tritt an diesen Staat heran — einmal im Bewußtsein ihrer eigenen Schuld, namentlich ihres ungläubigen Partikularismus und ihres falschen Spiritualismus wegen ⁷ — dann aber durch ihre Glieder als Glieder des Leibes Christi, die sich für ihr Zeugnis

auf die von Gott in Jesus Christus geschenkte Offenbarung berufen und zugleich mitverantwortlich sind für die Mißstände der Zeit und zur Mitarbeit aufgeboten sind ⁸.

Der Kirche stellen sich in der Hauptsache drei Fragen:

1. Die Begründung des Staates.
2. Die Verantwortung der Kirche für den Staat.
3. Das Verhältnis von Freiheit und Autorität.

Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Fragen ist die *Existenz der Kirche* als einer lebendigen und einzigartigen Wirklichkeit. Diese Tatsache vermag wohl die unterschiedlichen Auffassungen nicht zu überbrücken, rückt sie aber in ein neues Licht ⁹. Die Kirche allein vermag den Staat auf die Grenze seiner Macht wirklich und autoritativ aufmerksam zu machen, sie richtet ihr Wort an den Staat von ihrer Auffassung des Staates her ¹⁰.

Die politische Ordnung ist immer auf Gott bezogen. Sie ist göttliche Anordnung und Werkzeug dämonischer Kräfte zugleich. Allein in seinem göttlichen Grund aber hat der Staat seine Autorität, seinen Auftrag, ein Mittel der gnädigen Herrschaft Gottes zu sein — zugleich auch seine Grenze ¹¹.

Das *Wesen des Staates* wird nun aber verschieden umschrieben:

1. Der Staat ist ein Ausfluß des das ganze Universum durchdringenden göttlichen Gesetzes, wurzelt im menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und dient dem Frieden und der gemeinsamen Wohlfahrt. Er ist ein zeitliches Mittel zum übernatürlichen Ziel des Menschen, sein höherer Sinn wird nur in der Kirche offenbar. — Diese Meinung vertreten z. B. die Anglikaner (Demant u. a.) ¹².

2. Der Staat geht aus der moralischen Weltordnung Gottes hervor. Er dient den Zielen Gottes, wenn er für die Ideale der Humanität eintritt und dem Menschen die bestmöglichen Bedingungen zur freien Entfaltung gewährt. — Diese Meinung vertritt z. B. P. Douglass.

3. Der Staat ist organisierte Volksgemeinschaft. Das Volk ist der entscheidende wesensbestimmende Faktor. Seiner Eigenart und

III. Der Staat

Geschichte dient der Staat. — Diese Meinung vertritt z. B. P. Althaus¹³.

4. Das Charakteristikum des Staates ist seine Zwangsgewalt, er ist der Deich gegen das Chaos. An staatlicher Machts- und Rechtsordnung hängt die Möglichkeit der Existenz der gefallenen Welt und ihrer sozialen Ordnung. — Diese Meinung vertreten grosso modo die Reformierten¹⁴.

*

Die *Kirche* hat dem Staate gegenüber eine besondere Verantwortung: sie betet für Volk, Staat und Obrigkeit — sie hält dem Staate die Treue und leistet ihm Gehorsam, wobei diese von der Treue und dem Gehorsam gegen Gott umschlossen sind — sie fördert mit dem Staat Wohlfahrt und Gerechtigkeit — sie übt nötigenfalls am Staate Kritik — sie hält den Trägern der Staatsgewalt die der Würde des Menschen als Gottes Ebenbild entsprechenden Grundsätze vor Augen — sie beeinflußt das öffentliche Leben im Geiste Christi.

Bei alledem wird immer wieder betont, daß der Staat der Kirche nicht einfach frei gegenüber steht; er ist dem Willen Gottes unterworfen, er ist nicht Quelle, sondern Hüter des Rechts, nicht Herr, sondern Diener der Gerechtigkeit¹⁵. Weder seinen Bürgern gegenüber noch gegenüber anderen Staaten ist seine Souveränität unbegrenzt¹⁶. Auch innerhalb seines spezifischen Bereiches kann er nur in der Unterordnung unter Gottes Autorität Souveränität beanspruchen.

*

Die Aufrechterhaltung von *Recht und Gerechtigkeit* ist ein besonderes Anliegen der Kirche an den Staat. Erhebt sich dann aber die Frage, was unter dieser Gerechtigkeit zu verstehen sei, so finden sich zwei *Auffassungen*:

1. Gerechtigkeit ist die richtungweisende und begrenzende Norm alles Handelns auf politischem und sozialem Gebiet. Ihr Inhalt ist die naturrechtliche Norm des *Suum cuique*, die ihrerseits ein Ausfluß der göttlichen Ordnung des Universums ist¹⁷.

2. Die Kriterien des öffentlichen Handelns sind dem geoffenbarten Gotteswillen zu entnehmen. Hierbei wollen manche sich an einzelne Gebote und beispielhafte Berichte der Schrift halten, während andere das paradoxe Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe betonen: Gerechtigkeit kann nur ein Vorletztes sein¹⁸.

Auf jeden Fall aber bedarf der Staat zur Wahrung der Gerechtigkeit der Zwangsgewalt als seiner ultima ratio. Die Lehre vom «Schwert» ist in diesem Zusammenhang neu zu durchdenken¹⁹.

*

Dem sich entfaltenden totalitären Staat gegenüber ist das christliche Verständnis von *Freiheit und Autorität* besonders wichtig: die allgemein menschliche Freiheit ist ein besonderes Anliegen der Kirche, wie andererseits gerade die Kirche selbst die entscheidende Grenze gegenüber totalitären Tendenzen aller Art ist. — Ihre wirkliche Freiheit hat die Kirche von ihrem Herrn empfangen, der Staat hat diese Freiheit nur zu schützen, gewähren kann er sie nicht. Der öffentliche Charakter der Kirche und ihres Handelns macht aber ihre Freiheit zum besonderen Problem²⁰.

Hinsichtlich der menschlichen Freiheit überhaupt bestehen über die Verantwortung der Kirche für deren Wahrung, über ihr Ausmaß und über die Mittel und Wege ihrer Verwirklichung *Meinungsverschiedenheiten*:

1. Ausgangspunkt ist die unbehinderte Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit, welcher der Staat zu dienen hat. Die dem Menschen inhärente Freiheit ist vor allem zu fördern. Die Kirche kann nur so viel Freiheit beanspruchen, als sie auch anderen Formen der menschlichen Gemeinschaft zu gewähren gewillt ist²¹.

2. Die entgegengesetzte Auffassung: die christliche Freiheit ist eine innere oder eschatologische Freiheit. Die natürlichen Freiheiten des Menschen sind eine Sache der staatlichen Zweckmäßigkeit und Verantwortlichkeit, wobei die Kirche nur daran festhalten wird, daß dem Staate gewisse Grenzen gesetzt sind — jedoch nicht vom Individuum her.²²

III. Der Staat

3. Die vermittelnde Auffassung: Freiheit der Kirche ist allerdings nicht nur ein Sonderfall menschlicher Freiheit überhaupt (wie sub. 1), wohl aber soll die Kirche für die menschliche Freiheit überhaupt eintreten ²³.

*

Soweit die Zusammenfassung der Oxforder Berichte. Wir entnehmen ihr folgende Fragen, die einer näheren Betrachtung im Lichte der übrigen Quellen rufen: Der Charakter der christlichen Lehre vom Staat — Der Ort des Staates in Gottes Heilsplan — Die Funktionen des Staates — Das Recht — Die Freiheit — Die Staatsform — Die Entartung des Staates — Die Pluralität der Staaten — Kirche und Staat ²⁴.

§ 3. Eigenart und Grenze der christlichen Lehre vom Staat

Die Studienkonferenz von Paris (1934) stellte fest, daß eine kirchliche Besinnung über den Staat nicht möglich ist, ohne zugleich Glaubensaussagen über Schöpfung und Sünde, über Erlösung und Reicherwartung zu machen ¹. Ähnlich E. Brunner bei der Behandlung des Freiheitsproblems: die Lehre von der Freiheit fällt zusammen mit der ganzen theologischen Erkenntnis ².

Aus dieser Feststellung folgt: jede christliche Lehre vom Staat ist zugleich auch eine konfessionelle Lehre. Dies gilt zumindest für die kontinentalen Kirchen der Reformation und für Rom, in beschränktem Maße für die angelsächsischen Kirchen.

Stellen wir auf Grund dieser beiden Feststellungen ³ eine Typologie konfessioneller Staatslehren auf, so wird je nach der konfessionellen Ausprägung auch die Frage auftauchen: Welches ist grundsätzlich das Wesen des christlichen Lehrens vom Staat, welche ist seine Beziehung zum profanen Staatsdenken?

In der Hauptsache werden in dieser Frage zwei Meinungen vertreten:

1. Hauptsächlich in der auf die Reformation bezogenen Theologie wird die strenge Bezogenheit aller Aussagen auf die spezielle

Offenbarung in den Vordergrund gestellt. Darum kann es keine umfassende, mit profaner Lehre konkurrierende christliche Lehre vom Staat geben, sondern nur einen spezifisch christlichen Beitrag (E. Brunner). Die Betrachtung vom Glauben und vom profanen Denken her muss streng auseinandergehalten werden ⁴. — Ähnlich betont P. Althaus, daß die christliche Besinnung es immer mit einer aktuellen Lage zu tun habe und keine ideale Form des Verhältnisses von Kirchen und Staat kenne ⁵.

E. Brunner führt weiter aus: das christliche Denken vom Staat ist dem Denken von der Kirche untergeordnet. Der Gedanke «Staat» ist ein wesentlich weltlich-vernünftiger, der vom Glauben her nur seine besondere Begründung und Begrenzung erhält ⁶ — eine Meinung, die auch der kürzere Bericht von Oxford zum Ausgangspunkt nimmt ⁷.

2. Auf der anderen Seite wird die Forderung einer «*Christian Sociology*» erhoben, einer Wissenschaft von besonderer Dignität. Ein Beispiel solcher Behandlung der einschlägigen Fragen, in diesem Falle des Freiheitsproblems, finden wir im Aufsatz des Anglikanischen V. Demant ⁸. Dem Totalitätsanspruch des modernen Staates soll die religiöse Ganzheitsauffassung entgegengesetzt werden. In die allumfassende Staatslehre der Kirche soll die *libertas maior* einbezogen werden. Gerade die Vollständigkeit der kirchlichen Lehre wird der Desintegration des Staates entgentreten können. Die Verwandtschaft der Gedanken Demants mit thomistischen zeigt sich namentlich auch in seiner zweiten Arbeit «Zum Staatsverständnis des Anglikanismus» ⁹.

Weitere grundsätzliche Diskussion über diese Fragen ist nicht festzustellen. Die Berichte der Oxforder Sektionen und erst recht die späteren Arbeiten haben sich implicite der ersten Meinung angeschlossen, indem man die Existenz der Kirche als Ausgangspunkt nimmt und von daher einen spezifisch christlichen Beitrag zu einem aktuellen Staatsproblem zu leisten sich bemüht. Von praktischen Erwägungen her kommen R. P. Barnes und K. G. Grubb in ihrem Aufsatz über «Die Behandlung internationaler Angelegenheiten seitens der Kirchen» zu ähnlichen Ergebnissen: Das Interesse der

III. Der Staat

Kirchen, selbst wenn sie unmittelbar mit einer bestimmten Lage zu tun haben, wird nur einer der vielen Faktoren sein, die bei der Formulierung der offiziellen Politik Gewicht haben werden¹⁰. So wird auch die praktische Wirksamkeit der Kirchen nur in spezifisch christlichen Formen vor sich gehen können: Gebet — Verhandlung — Beratung — Versöhnung — Erziehung — Vorstoß in die Öffentlichkeit¹¹.

*

Das Ergebnis ist — wenigstens implicite — eindeutig. Je mehr sich die Kirchen in gläubigem Realismus auf einen Beitrag beschränken, desto mehr wird es möglich sein, diesen Beitrag auch wirklich christlich, d. h. aktuell und gottbestimmt zugleich, zu gestalten. Die in der gesamten Amsterdamer Konzeption zum Durchbruch gelangte Konzentration auf bestimmte Grundsätze wird ebenfalls in diese Richtung weisen. So allein auch wird es möglich sein, das Wort der Schrift in einer exegetisch und theologisch verantwortbaren Weise an den Staat heranzutragen, wie denn auch diese Beschränkung dem Wort der Kirche eine andere Autorität verleihen wird¹².

§ 4. *Die Begründung des Staates*

1. *Die Fragestellung.*

Vorbedingung einer verantwortbaren Anrede an den Staat von Seiten der Kirche ist Klarheit über das Wesen des Staates. Diese Klarheit setzt die Beantwortung von zwei Fragen voraus:

1. Ist der Staat eine besondere göttliche Setzung oder ist er nur eine Funktion der menschlichen Gesellschaft neben anderen? Ist diese Frage positiv beantwortet¹, so ist 2. nach der Art dieser besonderen Setzung zu fragen: ist der theologische Ort des Staates innerhalb der Schöpfungs-, innerhalb der Erhaltungs- oder innerhalb der Erlösungsordnung zu suchen²?

2. Der göttliche Grund.

Der Bericht von Oxford stellt fest: der Staat hat einen göttlichen Grund³. — Die meisten Arbeiten der Studienbände vor Oxford⁴ gehen auf diese Frage nicht ein, setzen vielmehr stillschweigend diesen göttlichen Grund, mit dem die besondere Würde und Autorität des Staates gegeben ist, in dem er aber auch vor die dringende Alternative gestellt ist, ob er Mittel oder Hindernis der gnädigen Herrschaft Gottes sein wolle, voraus — so P. Altbaus⁵, E. Brunner⁶, V. Demant⁷, J. Fedotoff⁸, M. Huber⁹, R. Keussen¹⁰, A. Lecerf¹¹, W. Meun¹², A. Runestam¹³, die Böhmisches Brüder¹⁴, die Deutsche Evangelische Kirche in der CS¹⁵, B. Vyscheslavzev¹⁶ — wobei die positive Antwort der Orthodoxen namentlich auch durch den Gedanken der schöpfungsmäßigen Hierarchie bestimmt ist — vgl. hierzu besonders auch A. Kartaschow¹⁷.

E. Barker bezeichnet konsequenterweise¹⁸ den Staat als a legal association or iuridical organisation which has been constituted from a previously existing whole. That whole is a people, nation, society, community, when it becomes a state or comes to be regarded as a state, . . . those whole does not cease to be what it was¹⁹. Douglass zitiert diesen Passus zustimmend²⁰. Diese beiden Theologen — und sicher viele andere mit ihnen — könnten also dem erwähnten Satz des Oxford-Berichtes nur mit Einschränkungen zustimmen. — Dennoch wollen wir ihn als ein erstes Ergebnis festhalten — so wie es J. Ellul wieder ausdrückt: Der Staat ist von Gott gewollt, er hat seine besondere Rolle in Gottes Heilsplan. Ohne ihn ist das Leben auf Erden unmöglich²¹.

3. Worin besteht der göttliche Grund?

Der Diskussionsbericht von Paris unterscheidet zwei hauptsächliche Antworten: Einerseits werden sein Zwangscharakter und seine besondere Bezogenheit auf die Sünde als Charakteristika des Staates bezeichnet, andererseits sieht man im Staat den ordnenden Schöpferwillen Gottes: der Staat gehört zu Schöpfung²². — Der Bericht von Oxford unterscheidet die oben²³ referierten vier Meinungen.

Wie bereits angedeutet, wird die Meinung, der Staat sei eine reine Schöpfungsordnung hauptsächlich von anglokatholischer und teils auch von orthodoxer Seite ²⁴ vertreten — während die von der Reformation herkommenden Kirchen mit verschiedener Betonung den Staat als Enthaltungsordnung betrachten. Die Meinung, wonach der Staat dem göttlichen Moralgesetz entspringe und einfach der Humanität zu dienen habe, läßt sich aus den Studien kaum belegen, wir «lokalisieren» diese Meinung wohl mit Recht in den P. Douglass nahestehenden Kreisen, in manchen angelsächsischen Freikirchen und — mit gewissen Einschränkungen — im Modernismus überhaupt.

Wir haben nun die vier Meinungen, wie der Bericht ²⁵ von Oxford sie darstellt, aus den einschlägigen Studien kurz zu erläutern und gehen dazu von der vierten Meinung aus ²⁶:

4. *Der Staat ist Erhaltungsordnung.*

E. Brunner definiert: der Staat ist ein Werk und Gebot der erhaltenden Gnade Gottes, eines der Mittel, durch die Gott die durch die Sünde aus der Schöpfungsordnung gefallene Welt auf das kommende Gericht und Gottesreich hin erhält. Er hat seine Rechtfertigung einzig und allein von der Sünde her: seine organisierte Unmenschlichkeit (Zwang) ist das Mittel zur Erhaltung der Menschlichkeit ²⁷. — An anderer Stelle: die Beziehung auf die Sünde ist für den Staat konstitutiv. Wesentlicher als das Element der Gemeinschaft ist das der Herrschaft durch Zwang ²⁸. — Auch in den Studien für Amsterdam führt E. Brunner diesen Gedanken weiter: Die Macht ist nicht nur Organisationsform; sie ist Wesen des Staates. Die monopolisierte Macht widersteht dem Chaos und sichert die Möglichkeit friedlichen zivilisierten Lebens. Also wieder: monopolisierte Unmenschlichkeit zur Erhaltung der Menschlichkeit ²⁹. Die Macht ist durchaus positiv zu werten: sie sichert Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit ³⁰, sie ermöglicht dem Staate die Erfüllung seines Zweckes: allen zu dienen ³¹.

Die Ausübung der Macht ist die ultima ratio. Die Autorität des Staates ist weitgehend potentiell ³². So der Oxfordter Bericht. Die

Grenze der Machtausübung des Staates ist nach E. Brunner nicht so sehr die Hervorhebung der Rechte des Individuums als vielmehr ³³: der Staatszweck des Friedens, der Ordnung und der Gerechtigkeit — die Pluralität der Machtträger — die Begründung der Macht als Verfügungsgewalt über Leben und Tod mit Rm. 13 — die Souveränität Gottes überhaupt — die christliche Anthropologie, die im Bewußtsein der Macht der Sünde wohl einerseits die Zwangsgewalt des Staates bejahen muss, die aber zugleich auch um die Versuchung des Machtmißbrauches seitens der Träger der Zwangsgewalt weiß ³⁴.

Wir verweisen auf weitere Gesichtspunkte. Der Oxfordter Bericht betont, daß die religiösen Grundlagen der staatlichen Autorität verloren sind und der Staat zu einem bloßen Mittel im Wettkampf der privaten und kollektiven Interessen wurde ³⁵. Hier setzt namentlich *M. Huber* ein. Er äussert sich ähnlich wie *E. Brunner* ³⁶, betont dann aber besonders die Gefährdung der wahren Autorität des Staates. Gerade auch in der Demokratie wird es immer wieder fraglich sein, ob die Regierung die Unabhängigkeit besitzt, den rechtlich geltenden Staatswillen gegenüber dem Einzelnen und der Masse durchzusetzen. Sobald die göttliche Grundlage der staatlichen Zwangsgewalt (Rm. 13) außer Acht gelassen wird, schwindet die zur Erfüllung der Staatsaufgaben notwendige Autorität ³⁷. Die Unterhöhlung der potentiellen Ordnungsmacht des Staates schafft den gemeinschaftszerstörenden Kräften Raum ³⁸.

A. Lecerf betont den Charakter des Staates als eines Aktes der «Allgemeinen Gnade», die dem Gläubigen wie dem Ungläubigen gleicherweise zuteil wird. Damit wird der Staat — entsprechend der gangbaren Begriffsbestimmung der «Allgemeinen Gnade» — deutlich von der Schöpfungs- wie von der Erlösungsordnung unterschieden und ist die Einrichtung, die unter Gott souverän über die bewaffnete Macht und die Gerichtsbarkeit innerhalb eines bestimmten Gebietes verfügt ³⁹.

Ohne seinerseits die beschriebene Charakterisierung des Staates abzulehnen, steht *P. Barth* der Macht des Staates kritischer gegenüber. Er warnt vor einer Lehre vom Staat als «Erhaltungsordnung»:

der totalitäre Staat ist die Erhaltungsordnung des Antichrist. Seine weiteren Ausführungen aber läßt er für jeden Staat gelten: die Lehren vom Staat als Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung verpflichten die Gemeinde auf die bestehende weltliche Gewalt, die ihrerseits ihren Anspruch ad absurdum führt⁴⁰. Der demokratische Staat findet bei P. Barth eine positivere Wertung als bei M. Huber, seine Realisierung ist allerdings durch die liberalistische Säkularisierung gefährdet⁴¹. Zu bemerken ist bei P. Barth auch, daß er mehr als die anderen Reformierten das Recht in den Vordergrund stellt, wobei dem Staat die verantwortungsvolle Aufgabe zufällt, das vor Gott als Recht Erkannte im Notfall mit Gewalt durchzusetzen⁴²; die Problematik der Gewalt bleibt voll bestehen⁴³.

Aufs Ganze gesehen stehen die Momente der Macht und der Gewalt bei den Reformierten im Vordergrund. Die Momente der Ordnung und des Rechtes sind bei den Lutheranern mehr herausgearbeitet, die aber ihrerseits hinsichtlich der Probleme der Macht sehr zurückhaltend sind.

Nach P. *Altthaus* ist die grundlegende Aufgabe des Staates die Verwaltung des Rechts. Jede Herrschaft in diesem Sinne hat die Autorität von Rm. 13. Der Staat kann diese Autorität weitgehend beanspruchen, wenn er dem Leben des Volkes nach dem Willen Gottes dient⁴⁴. — Noch positiver ist A. *Runeštan*: wohl steht die Rechtsordnung des Staates als Zwangsordnung und «Schwert» der freiwilligen Ordnung der Liebe entgegen. Der Staat ist aber zugleich ein Werkzeug der Liebe Gottes, um dem Evangelium und der Gnade den Weg zu bereiten, da Gott die Gemeinschaft der Vergebung mit den Menschen will⁴⁵. Als Gesetzesordnung tritt der Staat auf die Seite und in den Dienst des Evangeliums, er ist als Gesetz Evangelium⁴⁶. Auch die Evangelische Kirche in *Böhmen* betrachtet den Staat als ein spezielles Erhaltungsmandat Gottes und damit als einen Erweis der göttlichen Liebe. Unklar ist die abschließende Feststellung, wonach Volk und Obrigkeit einander mit gleicher Autorität gegenüber stehen, weil beide ihr Recht aus der gleichen letzten Wurzel ableiten, aus der göttlichen Schöpfung⁴⁷, — eine «Lösung», die wohl allzusehr durch die besondere politische

Lage dieser sudetendeutschen Kirche bedingt war. Ebenso allzu politisch bedingt und nicht mehr als aktuelles Wort der Kirche verantwortbar ist der Versuch von *G. May*, aus einer Darlegung des lutherischen Staatsverständnisses eine Rechtfertigung des totalen Staates als gottgebundenen Gegenpol der totalen Sünde abzuleiten⁴⁸, wie auch die ähnlichen Ausführungen von *H. D. Wendland*⁴⁹.

Aus der Arbeit von *W. Menn* sind keine wesentlichen neuen Momente zur gegenwärtigen Frage beizubringen⁵⁰. Als weiterer Beitrag ist jedoch der Gedankengang von *O. Piper*⁵¹ zu erwähnen: der Mensch hat einen angeborenen Willen zu Herrschaft und Macht. Ergebnis des Strebens nach Macht um der Macht willen ist der Staat. Gottes Gnade ist es zuzuschreiben, daß dieser Wille und sein Streben nach kämpferischer Erfüllung um seiner selbst willen gezwungen ist, sich bestimmte Beschränkungen aufzuerlegen, dem Staate eine Ordnung zu geben und die Herrschaft auch in der Sorge für die Untertanen auszuüben. Das Eigene Pipers besteht darin, daß er in den Tatsachen der Macht und des Machtstrebens nicht so sehr einen «Damm wider das Chaos» sieht; der Erhaltungswille Gottes manifestiert sich vielmehr darin, daß der bestehenden Macht und ihrem Herrschaftsstreben durch den Gang der Dinge eine bestimmte beschränkende Ordnung aufgezwungen wird.

Wir können es hierbei bewenden lassen. Bevor wir uns aber der ersten Meinung des Oxforder Berichtes zuwenden, muß untersucht werden, ob und inwiefern die starke Betonung des Nationalen in der dritten Meinung (siehe oben S. 91) sich aus den Arbeiten reformierter und besonders auch lutherischer Theologen belegen läßt:

5. Staat und Nation.

Nach dem *Pariser Diskussionsbericht* wollen die Reformierten das Volk als Schöpfungsordnung von der Erhaltungsordnung des Staates scharf unterscheiden. Wohl sind Volk und Staat aufeinander angelegt, indessen ist das Nationalstaatsprinzip in keiner Weise

III. Der Staat

besonders sinnvoll. Der Staat ist mehr auf das universal ausgerichtete Recht ausgerichtet als auf das Volkstum⁵². — In diesem Sinne äußert sich *E. Brunner*: Der Staat ist nicht wesentlich Volksstaat. Der dem Rechtsgedanken untergeordnete Volksstaat findet seine relative Rechtfertigung in der Notwendigkeit, die schöpfungsmäßige Individuation des Volkes durch Zusammenfassung in einer Staatseinheit zu wahren⁵³. Das Recht hebt den Staat über das Nationale hinaus, der Staat kann seine Rechtfertigung nicht in der Wahrung einer im übrigen noch so positiv zu wertenden nationalen Eigenart finden⁵⁴.

M. Huber geht von verschiedenen historischen Beobachtungen und von den gegenwärtigen (1934) Tendenzen zur Wahrung nationaler Eigenart aus⁵⁵. Für ihn ist der nationale Staat nicht nur Machts- und Ordnungssystem; er ist die politische Ordnung eines Volkstums, für seine Glieder — anders als der Ordnungsstaat — etwas Einmaliges und Unvertauschbares⁵⁶. Huber sieht aber auch die Gefahr dieser Auffassung: dieser nationale Staat kann sich leicht als Verkörperung des göttlichen Willens betrachten⁵⁷. Inwiefern sich aus diesen Ueberlegungen ein Recht zum Widerstand gegen eine Fremdherrschaft ergibt, wird von Huber nicht ausgeführt.

A. Runestam zieht diese Linie weiter: die Verschmelzung von Volk und Staat ist nicht immer ein Gewinn⁵⁸. Die Betonung des völkischen Ethos im staatlichen Leben und Handeln führt zu Verirrungen. Immerhin ist zu wünschen, daß Volk und Staat zusammengeschaut werden, ein Dualismus beider ist für den Staat gefährlich und entzieht ihn seiner göttlichen Aufgabe⁵⁹. Aus dem oben aus *A. Runestams* Studie Zitierten⁶⁰ ergibt sich: wenn Kirche und Staat Gnaden- resp. Rechtsordnung im Dienste der göttlichen Liebe sind, dann wird einerseits der Staat das Gesetz des Volkes wahren und pflegen, wird die Kirche anderseits stets diesen Nomos an der Heilsbotschaft an Jesus Christus prüfen. Die Deutung des geoffenbarten Willens Gottes wird der Deutung der geschöpflich-geschichtlichen Gegebenheiten übergeordnet sein⁶¹.

Einen uneingeschränkten Beleg für die dritte Meinung des *Oxford* Berichtes finden wir nur in den Thesen der *deutsch-evan-*

gelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien ⁶². Hier geht man allerdings noch über die Oxforder Fassung hinaus: es ist die besondere Pflicht des Staates, den Bestand des Volkstums mittels seines ausgesprochenen Wehrcharakters zu wahren ⁶³.

Auch P. Althaus betont die enge Zusammengehörigkeit von Volk und Staat. Wohl kann der Staat das Leben des Volkes nicht schaffen, er hat aber die Verantwortung für das ganze Leben des Volkes, nicht nur für die Rechtsordnung ⁶⁴. Die oben ⁶⁵ zitierten Äußerungen des Autors wie der ganze Context seiner Arbeit zeigen aber deutlich, daß er nicht mit der Böhmisches Kirchenleitung zusammengestellt werden kann; der Staat ist in erster Linie Zwangs- und Rechtsordnung, auch der Fremdherrschaft kann, sofern sie vor dem Chaos bewahrt, die Autorität von Rm. 13 zukommen.

Ergebnis dieser kurzen Untersuchung ist also, daß die sog. dritte Meinung von Oxford die lutherischen Ansichten nur sehr unvollkommen wiedergibt. Dies ist nicht nur im Hinblick auf die lutherischen Autoren P. Althaus, E. Geismar und A. Runestam festzuhalten; die vierte Meinung kann auch nicht als adäquate Wiedergabe der reformierten Arbeiten gelten. Der Oxforder Bericht bedarf auch an diesem Punkte, bei aller Würdigung seiner besonderen Entstehungsgeschichte ⁶⁶, der Korrektur. Sowohl in der dritten wie in der vierten Meinung ist nur je ein Moment festgehalten worden.

*

Von einer besonderen Bearbeitung der orthodoxen Äußerungen wird hier abgesehen ⁶⁷. Hingegen ist die erste Meinung noch kurz zu beleuchten:

6. *Der Staat ein Organ des ordnenden Schöpferwillens.*

Die erste Oxforder Meinung, wonach der Staat ein Ausfluß des universalen göttlichen Gesetzes der Ordnung und der Gemeinschaft ist und seinen übernatürlichen Grund in der Kirche erkennt ⁶⁸, wird zum Teil auch in lutherischen Arbeiten vertreten ⁶⁹, tritt uns aber hauptsächlich in anglikanischen (anglokatholischen) und altkatholischen Arbeiten entgegen. In diesen Arbeiten ist zwar von

III. Der Staat

einem «Schöpferwillen» bzw. von einer «Schöpfungsordnung» nicht die Rede, wir verwenden aber diesen Ausdruck zum Vergleich mit den anderen Stellungnahmen und ziehen ihn dem mißverständlichen «naturrechtliche Auffassung» vor.

Die *Konferenz von Paris* ⁷⁰ bezeichnet den Standpunkt, der später in der ersten Oxforder Meinung zum Ausdruck kommt, ausdrücklich als den anglikanischen und altkatholischen und definiert weiter: Der Staat ist das in der sozialen Natur des Menschen angelegte Koordinationsorgan der menschlichen Sozialfunktionen . . . die natürliche göttliche Ordnung zum menschlichen Ausgleich im Sinne des *suum cuique*. Die Tatsache der Sünde ist nicht Legitimation des Staates, sondern erfordert das neue Attribut: die Zwangsgewalt. Der Staat ist Schöpfungsordnung, Organisationsform des Volkes und der Familie, aus dem Wirken des ewigen Logos in der gesamten Schöpfung zu verstehen — wobei allerdings betont wird, daß die kontinentale Scheidung zwischen Schöpfungs-, Erhaltungs- und Erlösungsordnung der anglikanischen Theologie fremd ist.

Von hier aus ist der oben ⁷¹ beschriebene Meinungsunterschied über den Umfang einer christlichen Lehre vom Staat zu verstehen: wird der Staat dermassen positiv gewertet, dann kann sich die Kirche nicht mit einem «Beitrag» begnügen, dann muß sie geradezu eine «Christian Sociology» erstreben, dann wird sich auch für die Frage des Rechts ⁷² ergeben, daß die Begründung des Rechtes und seiner Wahrung durch den Staat wie auch der Inhalt des positiven Rechtes sich ohne mehr aus dem «Naturrecht» ableiten lassen ⁷³.

Zwei Arbeiten dienen der Verdeutlichung der ersten Oxforder Meinung:

Die Arbeit des Anglokatholiken *V. Demant* ⁷⁴ ist reichlich historisch belastet: seine Kirche ist je und je dazu geführt worden, gegenüber dem Staat an das Naturrecht des «richtig» oder «gerecht» zu appellieren und zugleich die Auffassung des Staates als Zwangsordnung zurückzuweisen; seit Aristoteles und Thomas weiß man: der Staat ist gut, nicht nur ein Verbesserungsmittel gegenüber dem Bösen. Sein Daseinsgrund ist die Gesamtheit der Ziele der mensch-

lichen Gemeinschaft. Nicht der Staat, sondern der Staatsabsolutismus ist das Ergebnis der Sünde, nicht zuletzt des sündhaften Versagens der Kirche ⁷⁵ — und gerade wenn der Staat wesentlich nur Zwangsgewalt wider die Sünde wäre, dann forderte diese Auffassung ja den totalitären Staat geradezu heraus ⁷⁶.

Weit über seinen engeren Kreis hinaus vertritt Demant die Meinung der meisten Angelsachsen, wenn er das Staatsproblem als ein Problem der relativen Wirkungssphären in der Community verstanden wissen will: die Community ist primär, der Staat ist ihr Ordnungsorgan ⁷⁷.

In einer anderen Arbeit ⁷⁸ stellt Demant die Verwirklichung der — augustinisch verstandenen — *libertas minor* und *libertas maior* in der Community des Mittelalters als den relativ besten Zustand dar. Die rechte staatliche Ordnung geht verloren, wenn die *libertas minor* (die «Freiheit» des Liberalismus) das Feld beherrscht und die «Menschen zu Gespenstern werden» ⁷⁹. Nicht zuletzt trifft nach Demant den Calvinismus die Verantwortung für die Auflösung der rechten hierarchischen Ordnung: das unmittelbare Gegenüber von Gott und Mensch . . . läßt keinen Spielraum für Verantwortlichkeit und Abhängigkeit im Blick auf die Struktur des sozialen Lebens ⁸⁰, der «ganz andere» Gott wird bald fallen gelassen und der säkularisierte Staat wird zum Werkzeug irgend einer Ideologie ⁸¹, die dem Menschen eine falsche *libertas maior* verheißt. Der wahre Staat der hierarchischen Ordnung wird nur bestehen in der *libertas maior* seiner Glieder, wie auch umgekehrt dieser Staat seine Glieder dazu führen wird, das «Höchste in der ewigen Welt zu finden» ⁸².

R. Keussen ⁸³ ist offenbar in mehr als einem Punkte von der ihn umgebenden reformatorischen Theologie beeinflusst und betont die Linie des NT, die der soeben skizzierten Auffassung Demants entgegensteht. Bei aller Anerkennung der protestantischen Kritik am Naturrechtsgedanken will er aber das Naturrecht doch festhalten, nicht als positives Recht, sondern als regulative Idee. An diese Idee ist der Staat gebunden, er ist Repräsentant dieser Gerechtigkeit. Darauf beruht seine Würde, seine Autorität, sein religiöser Beruf. — Wäre der Staat nur ein Ergebnis der Sünde, dann wäre dem

III. Der Staat

Christen die Beteiligung am politischen Handeln verschlossen, eine unklare Stellungnahme, deren «Gegenüber» uns verborgen bleibt.

Soweit die Beleuchtung der ersten *Oxford*er Meinung⁸⁴. Es muß auffallen, daß J. H. Oldham in seiner Amsterdamer Arbeit über die verantwortliche Gesellschaft auf dieses besondere Staatsverständnis nicht eingeht und auch den über diese besondere Staatsauffassung hinausgehenden Gedanken der hierarchischen Ordnung in seinen Ueberlegungen keinen Raum gewährt. Dies ist wohl nicht allein daraus zu erklären, daß die prinzipiellen Fragen des Staates in Amsterdam in den Hintergrund traten; die allzu positive Wertung des Staates ist in der aktuellen Verkündigung nicht mehr haltbar. Die 3. und 4. Meinung stehen im Vordergrund, daneben auch die rein pragmatische Betrachtung des Staates als eines Ordnungsorgans der Community.

7. Der Staat und die göttliche Erlösungsordnung.

Ist der Staat nur Damm wider das Chaos und damit auch selbst der Sünde unterworfen, dann ist er bestenfalls Garant eines friedlichen menschlichen Zusammenlebens und am Rande noch des erlösenden Wirkens Christi in seiner Kirche. Erhaltungs- und Erlösungsordnung sind Gegensätze.

Die orthodoxe Theologie legt den Akzent anders. Auch sie weiß um diesen Gegensatz, hält aber darüber hinaus an der Transfiguration fest. Ziel ist die Theosis, nicht die juristische Theokratie⁸⁵: die prophetisch-eschatologische Oekumenizität⁸⁶.

Eine positivere Wertung der staatlichen Ordnungsmacht wird an der *Pariser Konferenz* vertreten⁸⁷. Die Macht des Staates geht aus dem erzieherischen Liebeswillen Gottes hervor und ist demnach in ihrer Weise Evangelium. — So auch A. Runestam: Der Staat ermöglicht nach Gottes Ordnung an seinem Ort die letzte Sinngebung des menschlichen Daseins: die Wiederaufrichtung der zwischen Gott und dem Menschen zerrissenen Gemeinschaft. Von diesem Ziel her ist der Staat zu beurteilen. Dieser Dienst ist dem Staate wesentlich und sichert ihm seinen Platz in der Erlösungsordnung⁸⁸ — eine Äußerung, die mit der oben⁸⁹ zitierten zu-

sammengeschaute werden muß. — In der gleichen Richtung denken die Böhmisches Brüder: alle Schöpfungsordnung ist unter dem Lichte des Erlösungswerkes Christi zu betrachten und ist auf Christus hin geschaffen ⁹⁰.

Für die Anglikaner ist auch der Staat erlösungsfähig, sein Wirken ist auf der Ebene der Natur eine Analogie zum besonderen Erlösungswirken Christi auf der Ebene des Uebernatürlichen ⁹¹.

*

Diese ganze Auseinandersetzung um den Ort des Staates in Gottes Heilsplan ist einseitig durch die in den 30er Jahren im Vordergrund stehende Theologie der Ordnungen bedingt. Wir haben gesehen, wie der Staat teilweise als rechtliche Erhaltungsordnung verstanden wird, wobei die Reformierten seine Macht als wichtigstes Wesensmoment hinstellen und ihr zugleich kritisch gegenüber stehen, während die Lutheraner mehr das Rechtsmoment betonen und dieses als eine göttliche Gnadenordnung verstehen wollen. Hinsichtlich des Verhältnisses Staat-Volk legen die einen den Nachdruck auf das übervölkische Recht, während die anderen den Staat in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Volke sehen.

Daneben finden wir die — meist anglikanische bzw. anglo-katholische — Meinung, wonach der Staat seinen Platz innerhalb einer naturrechtlich verstandenen Hierarchie hat und seine Funktionen gegenüber der Society wie gegenüber der Kirche erfüllt, die ihrerseits den Staat das rechte Verständnis seiner selbst lehrt.

Schließlich ergibt sich aus diesen verschiedenen Meinungen eine entsprechende Stellungnahme zum Verhältnis des Staates zur göttlichen Erlösungsordnung.

Die Untersuchung hat sich fast ausschließlich auf die Arbeiten der 30er Jahre gestützt. Für die vorliegenden Fragestellungen ist in den Arbeiten der 20er Jahre wie in den Amsterdamer Studien und Berichten keine entsprechende Antwort zu finden. Die Untersuchungen wurden nach dem Kriege in anderer Richtung gelenkt.

Nun ist aber doch zu fragen, ob diese oekumenische Produktion der 30er Jahre, wie sie in diesem und zum Teil auch in den folgen-

III. Der Staat

den Paragraphen referiert wird, als ein Torso liegen bleiben, als ein überwundenes Stadium der Forschungsarbeit angesehen werden soll. Wir halten dafür, daß sowohl ihre gemeinsamen Ergebnisse wie die offen gebliebenen Fragen, die agreements und die disagreements, in die Forschungsarbeit der Gegenwart und der Zukunft übernommen werden sollten, daß besonders auch die Vertiefung des Grundsatzes der «Verantwortlichen Gesellschaft» nicht möglich sein wird, wenn nicht eine Besinnung über den besonderen Charakter des Staates und seine eigene Funktion in der Gesellschaft durchgeführt wird.

Dabei sind die Ergebnisse der 30er Jahre aus dem Rahmen der zeitbedingten theologischen Fragestellung gleichsam herauszulösen. Die Theologie der Ordnungen wird in absehbarer Zeit in der oekumenischen Studienarbeit keine entscheidende Bedeutung mehr haben. Ihr bleibendes Ergebnis aber, die Einsicht der tiefgreifenden Unterschiede zwischen Gruppen- und Individualbeziehungen und das Verständnis der organischen Gemeinschaftsgebilde als gegebene Größen, die ihren Grund nicht in historischen oder soziologischen Zufälligkeiten, sondern in der Transzendenz haben — dieses Ergebnis muß zur Konzeption der «Verantwortlichen Gesellschaft» in Beziehung gesetzt werden.

Dies gilt besonders für den Staat. In der Verantwortlichen Gesellschaft ist er nicht nur das Regulativ, wie er im Amsterdamer Bericht beiläufig erwähnt wird. Sein Machtcharakter tritt nicht nur in den internationalen Beziehungen hervor, seine Souveränität wird nicht nur hinsichtlich des internationalen Rechtes zur Tatsache und zur Frage. Sein besonderes Wesen und die ihm eigene Dämonie — seine besonderen Verheißungen und Möglichkeiten aber auch — dürfen nicht übersehen werden. Soll das Thema der «Verantwortlichen Gesellschaft» weitergeführt werden und fruchtbares Zeugnis ermöglichen, dann wird sich sein glaubensmäßiger und realistischer Charakter gerade auch an diesem Punkte erweisen müssen. Es wird namentlich Aufgabe der kontinentalen Theologie sein, einer allzu unterschiedslosen Betrachtung der Gesellschaft und der Fassung

§ 4. Die Begründung des Staates

des Staates als eine Funktion neben anderen die nötigen Ergänzungen zu bieten.

Ob und wie dieses für einzelne Probleme bereits geschehen ist, wird sich in den folgenden Paragraphen zeigen:

§ 5. Die Funktionen des Staates

Aus der verschiedenartigen Begründung des Staates ergibt sich mit Notwendigkeit eine verschiedene Umschreibung seiner Funktionen. Auch werden die einmal umschriebenen Funktionen verschieden gewertet. Und schließlich werden sich die oekumenischen Arbeiten mit der besonderen Frage nach den Funktionen des Staates gegenüber der Kirche beschäftigen.

Wie bereits gesagt ¹, bietet *Stockholm* keine grundsätzlichen Aussagen über den Staat. Dementsprechend beschränken sich auch die Hinweise auf seine Funktionen auf gelegentliche Bemerkungen, der Staat habe der Alkoholnot durch entsprechende Gesetzgebung zu steuern ² und aus den Schulbüchern zu entfernen, was der Versöhnung der Völker im Wege steht ³.

Oxford umschreibt: der Staat ist Hüter der Ordnung, der Gerechtigkeit und der bürgerlichen Freiheit ⁴, auch der nationalen Einheit ⁵, er wahrt die Sicherheit des Einzelnen wie der Gesamtheit ⁶. Offen bleibt die Frage nach den Funktionen des Staates im kulturellen Leben. Einzig erhebt sich Opposition gegen das staatliche Schulmonopol, aus dem sich eine zu weitgehende weltanschauliche Beeinflussung des Einzelnen ergeben könnte ⁷.

Im Bericht der Sektion über Wirtschaftsfragen fällt auf, daß der Staatsinterventionismus kaum mit einem Wort gestreift wird, wie denn auch die beiden oekonomischen Konferenzen von 1930 und 1932 ⁸ sich nicht direkt an den Staat wenden, um von ihm Maßnahmen gegen Arbeitslosigkeit und andere wirtschaftliche Krisenerscheinungen zu fordern ⁹.

Der *Diskussionsbericht von Paris* stellt zur gegenwärtigen Frage vorerst fest, daß es hier besonders schwer falle, die Grenze zwi-

III. Der Staat

schen christlich-theologischer Besinnung und rein politischer Beurteilung innezuhalten. Als eigentliche Funktion des Staates steht das Ordnungschaffen im Vordergrund, so besonders *E. Brunner*¹⁰, wobei dem Recht nur die Funktion eines Korrektivs der Willkür zukommt. Andere werten das Recht entsprechend ihrer anderen Staatsbegründung positiver¹¹. Mehr allgemein findet sich sowohl die positive Beurteilung staatlicher Wirksamkeit in allen Lebensbereichen des Volkes wie auch die Betonung der gottgewollten Eigenhoheit und Selbständigkeit der verschiedenen Gemeinschaftsformen, besonders auch der kulturellen Bereiche¹². Nach *M. Huber* ist es gerade um des Staates willen abzulehnen, daß ihm eine Fülle sekundärer Funktionen übertragen wird: «Der Nagel, an dem alle Ordnungen hängen, darf nicht durch Ueberbelastung geschwächt werden¹³.»

An anderer Stelle verwahrt sich *E. Brunner* besonders gegen das romantische und idealistische Mißverständnis des Staates, demzufolge diesem immer mehr Funktionen übertragen werden¹⁴, ebenso gegen oekonomischen Staatsinterventionismus¹⁵.

Die gegenteiligen Standpunkte von *G. May* und *H. D. Wendland*¹⁶ können wir hinsichtlich ihrer Begründung übergehen. Gehen sie auch von dem Bestreben aus, der Auflösung des Volkes und seiner natürlichen Ordnungen entgegenzutreten und wollen sie dem Staate nur eine «kreatürlich notwendige Durchdringung des Volkslebens» zubilligen, so wird dies im Effekt doch auf den totalen Staat herauskommen. Die unterschiedlichen Versuche einer theologischen Begründung dieser Haltung fallen außerhalb des Bereiches unserer Untersuchungen, ebenso die ähnlichen Ueberlegungen der deutschen Kirche in Böhmen¹⁷.

Von seiner Schau des Staates als eines Dienstes an der Erlösungsordnung¹⁸ her kommt *A. Runestam* zu einer Ablehnung der liberalen Beschränkung der staatlichen Funktionen. Der Staat hat die guten Vorsätze zu stützen und Träger der völkischen Werte zu sein¹⁹, er soll seine Ansprüche im Rahmen der ihm eigenen Autorität nicht schwächen, wobei allerdings vorauszusetzen ist, daß die durch seine Wirksamkeit ausgelösten Kräfte der Hingabe und

§ 5. Die Funktionen des Staates

der Treue auch ihrerseits dem Glauben nicht entgegenwirken dürfen²⁰.

In den Berichten und Studien von Amsterdam ist von den Funktionen des Staates nur sehr beiläufig die Rede — wenn z. B. *K. Grubb* davon spricht, daß die Kirchen ein positives Interesse haben an den Machtfunktionen des Staates, die den Aufbau der sozialen Ordnung ermöglichen: «Ohne Macht kann die Liebe nichts ausrichten²¹». Im übrigen bedeutet natürlich — wie schon in den Berichten und Studien der 30er Jahre — jede Auseinandersetzung mit dem totalen Staat indirekt eine Behandlung unserer vorliegenden Frage, so wenn z. B. *J. Ellul* von der Staatsgigantomanie als der in Europa herrschenden materiellen Macht spricht²². Ueberdies bedeutet der Grundsatz der verantwortlichen Gesellschaft indirekt eine Beschränkung der Staatsfunktionen. Wenn eine möglichst Vielfalt kleiner verantwortlicher Gemeinschaften Träger der Funktionen aller Lebensbereiche sein soll²³, dann ergibt sich daraus, dass dem Staate möglichst wenig über die ihm eigene Funktion des Ordnungschaffens hinaus übertragen werden soll. So arbeitet auch ein *J. H. Oldham* auf ein neues Verständnis der ihm überlieferten hierarchischen Auffassung hin und erstrebt eine weiteste Verteilung von Macht, Verantwortlichkeit und Initiative in der ganzen Gesellschaft — dies als wahre Lösung des richtig verstandenen Problems von Freiheit und Ordnung²⁴.

§ 6. Das Recht

Für jede der vier in *Oxford* vertretenen Betrachtungsweisen des Staates¹ spielt das Recht eine zentrale Rolle. Für den Anglikaner erfüllt der Staat durch seine Rechtssetzung und Rechtsausübung seine spezifische Aufgabe innerhalb des Universums. Für den Modernismus ermöglicht das Recht die Entfaltung der Persönlichkeit. Für den Lutheraner wahrt der Staat durch das Recht Eigenart und Leben des Volkes. Und für den Reformierten ist das Recht Organ

der chaoswehrenden Staatsmacht. Die Aufrechterhaltung von Recht und Gerechtigkeit ist ein christliches Anliegen ².

Die Gerechtigkeit ist richtungsweisende und begrenzende Norm alles politischen Handelns, wobei es letzten Endes immer um die Gerechtigkeit Gottes und ihren Anspruch geht.

Auf dieser gemeinsamen Basis finden sich im *Oxforder Bericht* zwei Hauptrichtungen ³. (Die Darstellung wird im Folgenden durch die oft schillernde Verwendung der Begriffe Recht und Gerechtigkeit erschwert.)

Nach der einen Meinung ist das naturrechtliche Prinzip des *sum cuique* richtungsgebend für die Beziehungen Staat Bürger und Bürger-Bürger. Im Wechsel der äußeren Umstände muß dieses Prinzip immer wieder verwirklicht werden.

Nach der anderen Meinung kann sich ein spezifisch christliches Verständnis nicht auf dieses Prinzip gründen; die Normen sind vielmehr im geoffenbarten Gotteswillen zu suchen, wobei die einen besonderen Nachdruck auf bestimmte Aussagen der Bibel legen, z. B. auf den Dekalog, während andere das paradoxe Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe in den Vordergrund stellen.

*

Diese beiden mehr formalen Umschreibungen finden ihre Ergänzung im *Diskussionsbericht von Paris* ¹. Das Recht wird hier verstanden als Ausdruck der ausgleichenden Gerechtigkeit und findet in der Schöpfungsordnung seine Direktiven. Gerechtigkeit besteht in der Wiederherstellung und Wahrung der rechten Rangordnung der Funktionen des menschlichen Seins. Für die Bestimmung des positiven Inhaltes der Gerechtigkeit sind maßgebend: die Heiligung des Lebens — die Gemeinschaft der Kirche — die Auswertung der historischen Offenbarung in der Schrift — die persönliche Gemeinschaft mit Gott.

Soweit der Pariser Bericht. Die Meinung, wonach der positive Inhalt des Rechtes durch das *sum cuique* bestimmt werde, findet sich in den einschlägigen Studien nirgends in «reiner» Form ⁵. Auch V. A. Demant und R. Keussen ziehen die Schrift bei. Auch G. May

und H. D. *Wendland* suchen ihre — im übrigen dem Oxforder⁶ Grundsatz, das Volk dürfte nicht Nomos und Norm der Gerechtigkeit sein, nicht entsprechende Meinung über das Naturrecht hinaus zu begründen und die nach ihrer Meinung unzulässige Fragestellung «Totaler Staat und christliche Freiheit» aus der besonderen Offenbarung zu widerlegen⁷.

Die Aeufßerung der Pariser Diskussion, wonach an einem subjektiven Naturrecht festzuhalten sei als einer Möglichkeit der natürlichen Vernunft, kraft ihrer trotz des Falles nicht gebrochenen Seinskontinuität mit Gott die natürlichen Weltordnungen voll und klar zu erfassen⁸, wird verschiedentlich erläutert, so bei E. *Brunner*⁹, bei den *Böhmischen Brüdern*¹⁰, bei A. *Lecerf*¹¹ und M. *Huber*¹².

Gegenüber der *deutschen Kirche in Böhmen*, G. *May* und H. D. *Wendland* muß immer wieder der übernationale Charakter des Rechts betont werden. Der Staat ist wesentlich Rechtsstaat und nicht Volksstaat, er ist eine menschliche und nicht eine nationale Notwendigkeit¹³. M. *Huber* will wohl das Recht als Ausdruck der Gemeinschaftsgesinnung eines Volkes gelten lassen, zuerst aber ist doch das göttliche Gebot Maßstab des staatlichen Gesetzes¹⁴. Der objektiv-statische Charakter des Rechts muß — ebenfalls nach M. *Huber* — gewahrt werden. Dies geschieht namentlich auch durch die Betonung seiner religiösen Begründung, wie umgekehrt diese Begründung der Setzung des positiven Rechts bestimmte Grenzen setzt¹⁵.

Wie dieses positive Recht jeweilen gestaltet wird, ist je und je eine aktuelle Entscheidung. Hier zeigt sich der dynamische Charakter des Rechts, hier zeigt sich auch die besondere Aufgabe der Kirche, diese positive Rechtssetzung in bestimmte Bahnen und nach den ihr gegebenen Normen zu lenken. Die Berichte bieten eine Fülle von Beispielen, wie im einzelnen Fall versucht wird, die «Thora für unsere Zeit» (W. *Horton*) zu schaffen.

Ein bestimmtes Anliegen steht hier im Vordergrund: das Problem der Freiheit. Wo immer von einem Recht auf Freiheit oder einem Freiheitsrecht die Rede ist, handelt es sich offensichtlich nicht um eine Ordnung, sondern um eine Grenze der Ordnung. Dieses Frei-

III. Der Staat

heitsrecht zu vertreten und zu verwirklichen, ist hinwiederum nur möglich unter der Annahme eines überhaupt bestehenden Rechtes — eines — wie E. Brunner definiert — allgemein menschlichen Rechtsempfindens, das einerseits auf einem dem Menschen vom Schöpfer eingepflanzten Rechtsgesetz beruht, das andererseits Grundlage aller positiven Rechtssetzung sein muss¹⁶. Wiederum zeigt sich nach P. Barth gerade angesichts des Freiheitsrechtes, daß der Staat dem überstaatlichen Recht unterworfen ist und Gottes Autorität durch seine Rechtssetzung ehrt¹⁷.

Amsterdam geht auf die grundsätzlichen Fragen fast nicht ein, sondern beschäftigt sich fast ausschließlich mit den sog. Menschenrechten. — Nur die Sektion IV stellt fest, daß der Staat sich dem Recht unterzuordnen hat¹⁸.

Aufs Ganze gesehen steht die Kirche vor dem doppelten Auftrag: den Charakter des überzeitlichen Rechtes herauszuarbeiten und zu verkünden — und die ob der menschlichen Ungerechtigkeit unvermeidliche Rechtssetzung zu beeinflussen und zu lenken. In beiden Fällen handelt es sich überdies um das Problem der Hermeneutik und um die spezielle Frage des Verhältnisses von Recht (Gerechtigkeit) und göttlicher Gerechtigkeit (Liebe).

§ 7. Die Freiheit

Manche Arbeiten sagen es ausdrücklich, andere setzen stillschweigend voraus, daß im oekumenischen Rahmen nicht von der Freiheit-an-und-für-sich zu handeln ist, sondern immer nur von der Freiheit, die in Gott ihren Grund und ihre Grenze hat. So verstanden ist die Freiheit unabhängig von Staat und Recht, von Ordnung und Macht. Zugleich aber tritt diese Freiheit gerade in ihrer Verwirklichung und in ihrem Vollzug in Beziehung zu den Kräften der Community und wird insbesondere zum Staat und seinen Funktionen in einem bestimmten Verhältnis stehen.

Oxford definiert¹: Unter Freiheit verstehen wir die Freiheit des Menschen, im Sinne der hohen Verantwortung, die er als Ge-

§ 7. Die Freiheit

schöpf nach dem Ebenbilde Gottes trägt, leben zu können. — Die Kirche wird diese Freiheit noch unter einem besonderen Gesichtspunkt betrachten: Es handelt sich um die Freiheit der Kirche und ihrer Glieder, im Rahmen der politischen Ordnung in Wort und Tat Zeugnis abzulegen von ihrem Herrn².

Die allgemeine Definition von Oxford findet bei *O. Nolde* in seiner Vorbereitung der Amsterdamer Erklärung über die religiöse Freiheit eine Erweiterung³:

1. Die christliche Auffassung von der Freiheit des Menschen leitet sich von dem Glauben her, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.

Nolde sagt hierzu, daß diese Fassung sich die Betrachtungsweise des Naturrechtes zu eigen mache: das Sittengesetz fordert die volle Berücksichtigung der Rechte jedes Einzelnen. Der Christ wird darüber hinaus in der besonderen Offenbarung eine Vertiefung dieser Auffassung finden;

2. Die Würde, die für den Menschen in Anspruch genommen wird, wird durch den Erweis der Liebe Gottes für ihn in Jesus Christus bezeugt, —

die göttliche Zustimmung verleiht also dem Naturrecht Inhalt und Nachdruck, bedeutet aber zugleich die Verpflichtung zum rechten Gebrauch der Freiheit;

3. Das Recht jedes Menschen auf Freiheit ist eine gebieterische Notwendigkeit, damit er in der Lage ist, dem Rufe zu antworten, mit dem Gott ihn gerufen hat.

*

Wir finden hier und in den meisten Aeüßerungen zur Freiheit eine negative und eine positive Bestimmung.

Negativ: Es handelt sich immer um eine Abgrenzung. Der Einfluß irgend einer dritten Größe, meist des Staates, soll eingedämmt werden. Auch für das spezifisch christliche Verständnis ist Freiheit unter anderem eine Freiheit — von.

Positiv: Freiheit ist *eine* Vorbedingung des vor Gott rechten Verhaltens eines Menschen, einer Gruppe oder einer «Ordnung».

III. Der Staat

Die dem Einzelnen oder einer Gruppe eigenen Funktionen können nur in der entsprechenden Freiheit recht ausgeübt werden.

Wichtiger ist: es handelt sich immer um die Freiheit des Menschen, der als ein nach dem Bilde Gottes geschaffenes und durch die Liebe Gottes in Jesus Christus aufgerufenes Geschöpf und Gotteskind verstanden wird. — Mit anderen Worten: das Verständnis der Freiheit ist die Konsequenz einer bestimmten Anthropologie und ist in ihrer Begründung, ihrem Inhalt, ihrem Zweck und ihrer Grenze gottgebunden.

Von hier aus ist die Frage nach der Beziehung dieser Freiheit zur Freiheit des Liberalismus und des Individualismus zu beantworten. *P. Conord*⁴ stellt die Frage, inwiefern sich die Christenheit für die Verteidigung der bedrohten liberalen Freiheiten einzusetzen habe und kommt auf zehn Seiten Text zu keiner klaren Schlußfolgerung. Wir halten diese Frage für eine uneigentliche, indem das christliche Freiheitsverständnis alle Freiheit unter die eine Souveränität Gottes stellt. Von dieser grundsätzlichen Einstellung aus wird sich nicht ein Ob und Inwiefern der liberalen Freiheiten ergeben, vielmehr wird sich zeigen, daß diese das christliche Freiheitsverständnis bestenfalls explizieren, nicht aber ergänzen können.

*

Die Oxforder Umschreibung samt den aus den Ergänzungen Noldes hervorgegangenen Feststellungen *Amsterdams*⁵ können als oekumenisches Gemeingut betrachtet werden. Aus diesen Definitionen ergeben sich zwei Abgrenzungen:

Die eine ist klar: das christliche Freiheitsverständnis richtet sich gegen eine Beschränkung von seiten des Staates, der Wirtschaft etc. (vergl. besonders Amsterdam III und IV) und der Community überhaupt⁶.

Die andere ergibt sich aus einer bestimmten theologischen Position, deren Hauptanliegen es ist, das Anders-sein der christlichen Freiheit gegenüber der «liberalen» oder «politischen» hervorzuheben. Es ist dies die sogenannte «innere Linie». — Daß dieses An-

liegen seine gewisse, wenn auch sehr begrenzte Berechtigung hat, zeigen die Berichte von *Stockholm*, die sich ohne jede Reserve oder besondere theologische Begründung für die freie und vollkommene Entwicklung des Menschengeschlechts einsetzen und damit die spezifisch christliche Begründung und Praxis an Freiheit aus den Augen verlieren ⁷.

Dem *Oxforder Bericht* entnehmen wir *drei Formen des christlichen Freiheitsverständnisses* ⁸:

Erste Meinung: Sie stellt eine Erweiterung der Stockholmer Äußerungen dar: die persönliche Individualität ist das höchste geschichtliche Gut. Es ist eine der vornehmsten Aufgaben der Kirche, die inhärente Freiheit des Menschen zu fördern und gegen alle Uebergriffe von seiten des Staates zu schützen. Die Kirche hat kein Recht, für sich mehr Freiheit zu fordern als für andere.

Zweite Meinung (die «innere Linie»): Sofern nicht die wesentliche Aufgabe der Kirche berührt wird, hat sie keinen Anlaß, sich für diese oder jene Freiheit einzusetzen. Der Staat hat seine Grenzen nicht von der Freiheit, sondern von seiner Verantwortung her.

Dritte Meinung («Die meisten Christen meinen . . .»): Die Kirche hat sich nicht für jede Freiheit einzusetzen, sie hat aber in das Ringen um die rechte Freiheit in der ihr eigenen Weise einzugreifen. Die Bestimmung des Menschen und das Eigenrecht bestimmter sozialer Gebilde (Ehe, Familie, Volk, Kultur) sind unaufgebbare Grenzen. Die Kirche hat die ihr wesentliche Aufgabe, sich in Zusammenarbeit mit dem Staat und in Kritik seiner Maßnahmen für die Förderung echter menschlicher Freiheit einzusetzen, wie seinerseits der Staat seine Mittel anzuwenden hat, daß die Freiheit zum Dienste am Nächsten und nicht zu verantwortungsloser Selbstbehauptung benutzt werde. — Und weiter: nur insofern die Kirche in ihrem Kampf für ihre eigene Freiheit sich für die Freiheit des Menschen als Menschen einsetzt, wird sie ihre gottgegebene Aufgabe erfüllen können ⁹.

Besondere Aufmerksamkeit wird im Zusammenhang der Erziehung der Freiheit des Forschens geschenkt ¹⁰. Die Kirche darf dieser Freiheit keine Grenze setzen wollen: Irrtum muß durch größere

III. Der Staat

Wahrheit überwunden werden. Das Ziel der Erziehung ist die Heranbildung freier Menschen unter dem Gesetz Christi. Die Freiheit ist aber kein natürlicher Besitz — sie ist vielmehr die Befreiung von der Tyrannei des bösen Herzens und die charakterliche Stärke zum Freiheitskampf des Gewissens. Wahre Freiheit und Gehorsam gegen Gott sind identisch. — Die innere Freiheit ist unantastbar, die Kirche wird sich aber auch für die Freiheit der äußeren Lebensbedingungen einsetzen und bedarf dazu wieder jener für das Gebiet der Erziehung besonders wichtigen Freiheit der Meinung und des Lehrens.

Schließlich betonen die Berichte von Oxford auch noch den Zusammenhang zwischen Freiheit und den internationalen Problemen. Neben der Beseitigung der Rassenschranken wird die religiöse Freiheit im Sinne des Rechtes auf öffentliches Bekennen und religiöse Unterweisung zur Entgiftung der internationalen Atmosphäre beitragen. Dabei fallen besondere Vorrechte bestimmter Kirchen dahin und ist den Minderheitskirchen volle Duldung zu gewähren ¹¹.

*

In unmittelbarem Zusammenhang mit Oxford erschien 1937 der bereits vor der Konferenz ausgearbeitete Studienband «Totaler Staat und christliche Freiheit» ¹². Wir greifen aus den 10 Aufsätzen einige wichtigere Gedanken heraus:

N. Alexejew geht vom orthodoxen Staatsverständnis aus ¹³: im Staat, der als Bestandteil des universalen Kosmos geschaut wird, ist ein Freiheitsanspruch des Menschen nur da gerechtfertigt, wo der Staat über seine eigentliche Funktion, über das Regulieren der sozialen Kräfte hinausgeht. Im übrigen erstrebt Alexejew vor allem den Einsatz der Kirche für die «soziale» Freiheit, für das Recht auf eine angemessene Existenz. Die anderen Fragen, so das Eintreten der Kirche für allgemeine Freiheiten, stehen für ihn im Hintergrund. Abzulehnen ist nur der Staat, der die Autonomie bestimmter sozialer Kräfte beschränken will, ein liberaler oder konstitutioneller Staat ist kein besonderes christliches Anliegen ¹⁴.

Enger verbunden mit westlichen Gedankengängen, besonders

mit protestantischen, ist B. Wyscheslavzev: der Personalismus des christlichen Freiheitsverständnisses steht im Vordergrund. Zu erstreben ist weniger irgend eine abstrakte Freiheit des Einzelnen oder bestimmter Gruppen als vielmehr die Harmonie der verschiedenen Ansprüche durch die Theosis des gesamten Lebens¹⁵. Auch J. Fedotoff fordert den Einsatz der Kirche für die «soziale Freiheit», stellt ihr aber die Verteidigung der freien Persönlichkeit voran, namentlich ihres religiösen Lebens und ihrer gesamten geistigen Kultur, während das wirtschaftliche und politische Zusammenleben verschiedentlich den Verzicht auf die persönliche Freiheit erfordert¹⁶.

Auf die methodische Bedeutung der diesbezüglichen Arbeit von E. Brunner wurde bereits hingewiesen. Es handelt sich im Rahmen der Fragestellung nur um *die* Freiheit, die der Staat überhaupt gefährden kann¹⁷. Die dem Staate gegenüber geltend zu machenden Freiheitsrechte ergeben sich aus der Tatsache der gottgesetzten Gemeinschaft, sie umfassen die zur Existenz des Menschen als Mensch notwendigen Lebensäußerungen. Ihre Begründung ist aber nicht im katholischen Sinne naturrechtlich; vielmehr basieren sie auf der notdürftig geschützten gefallenen Schöpfung. Dieser Schutz vor dem Chaos darf nicht weiter gehen, als um der Ordnung willen notwendig ist, wobei allerdings die Existenzvernichtung nicht ausgeschlossen ist¹⁸. — Die legitime christliche Lehre von den Freiheitsrechten produziert nun aber eine *lex naturae* und damit einen Grund, auf welchem die Kirche zusammen mit anderen gegen die Einbrüche des Staates zu protestieren hat. Das christliche Verständnis der allgemeinen Freiheitsrechte macht den totalitären Staat *a limine* unmöglich¹⁹.

P. Conord ist hinsichtlich der Möglichkeit, auf naturrechtlicher Basis den Ansprüchen des Staates entgegenzutreten, weniger optimistisch als E. Brunner: die Autorität des Naturrechtes drängt sich anscheinend niemandem mehr auf, in dieser Tatsache liegt der Schlüssel zum Verständnis des modernen totalitären Staates²⁰. In der Verkündigung der Autorität und Souveränität Gottes über alle Lebensgebiete sieht Conord die Aufgabe der Kirche, exemplifiziert

III. Der Staat

die praktischen Folgerungen am französischen Schulproblem der Zeit (1935) und kommt schließlich dazu, die «alte Lehre» von den zwei Welten wieder aufzugreifen: die Kirche hat sich auf die Forderung der ihr eigenen und wesensmäßigen Freiheiten zu beschränken, der einzelne Christ hat nach Möglichkeit den Willen Gottes zu tun ²¹.

P. Barth steht auch der vierten Oxforder Meinung zur Begründung des Staates ²² reserviert gegenüber. Jede Lehre vom Staat kann zu seiner Hypostasierung führen. Dementsprechend will er von allen Abgrenzungen gegenüber dem Staat absehen und nimmt seinen Ausgangspunkt bei einem Verständnis der Freiheit als Befreiung von allen Mächten in der konkreten Entscheidung durch die *gratia liberans*, geht von da sogleich über zur persönlichen Verantwortung der Glieder des *populus fidelium* im Staate, die grundsätzlich zur Konsequenz der Revolution führen kann ²³.

N. Alexejew bedient sich in seiner Studie der Begriffe der *libertas maior* und *libertas minor*. *V. Demant* baut seine ganze Arbeit auf diesen beiden auf. Es muß — gegenüber dem Liberalismus — das besondere Anliegen der Kirche sein, den Menschen zur *libertas maior* zu führen, in welcher er nur durch seine eigene Natur-in-Gott begrenzt ist. Dieser Freiheit und damit der wahren hierarchischen Ordnung hat der Staat zu dienen — diese Freiheit schafft auch den scharfen Trennungsstrich gegenüber der säkularen, d. h. absolut gesetzten Freiheit. — Vom Prinzip der hierarchischen Ordnung und der ihr entsprechenden Freiheit aus wird die reformatorische Position kritisiert: «Die abstrakte Objektivität Gottes ist kein Gegengift gegen die Subjektivität der humanistischen Ära. Von der Verherrlichung Gottes und der Auslöschung des Menschen zur Verherrlichung des Menschen und der Auslöschung Gottes ist nur ein Schritt, und der Mensch tut diesen Schritt im Schlaf.» Aus der aussichtslosen Verteidigung der *libertas minor* ist hinauszutreten zur Verkündigung der Totalität der *libertas maior*, wobei die hierarchische Ordnung allein die Spannung zwischen der Freiheit und den notwendigen Bindungen aufs rechte Maß bringen und im wahren Sinne aufrechterhalten wird ²⁴.

Finden wir in den reformierten Aufsätzen meist Ergänzungen und Ausführungen der dritten Meinung, so leiten die Arbeiten von E. Geismar und A. Runestam zur zweiten über, ohne sich indessen deren Einseitigkeiten zu eigen zu machen.

E. *Geismar* geht in seiner Einschränkung noch wesentlich über Brunner hinaus: es kann sich gegenüber dem Staat nur um eine Straffreiheit für in christlichem Gehorsam vollzogene Handlungen handeln. Voraussetzung der entsprechenden Gerechtigkeit des Staates ist die Anerkennung der Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Lediglich diese Normen des Humanum, ein *suum cuique* der Freiheit, können im Rahmen des Staates gelten. Geismar sieht die Gefahren dieser Betrachtungsweise, setzt sie doch eine bestimmte Anthropologie voraus. Um unerwünschten Weiterungen und Entstellungen vorzubeugen, beschränkt er die christliche Freiheit, auch die von der Kirche zu verkündigende Freiheit auf den Glauben, der sich die in Christus geoffenbarte Liebe Gottes aneignet — auf den Glauben, der immerhin auch wieder die Freiheit der Verkündigung für sich in Anspruch nimmt, besonders auf dem Gebiete der Erziehung. — Einen ähnlichen Gedankengang, eine Vertretung der «inneren Linie» im guten Sinne bietet der deutsche Anonymus²⁵.

A. *Runestam* zeigt klar die beiden Linien des Freiheitsverständnisses: die Freiheit von jeglicher Autorität und die Freiheit durch Verankerung in einer Autorität. Die Christenheit steht heute (1936) vor der Notwendigkeit, gegenüber der Entstellung der zweiten Linie im Totalitarismus deren rechtes Verständnis herauszuarbeiten, ohne sich auf die erste Linie, die des Liberalismus, einzulassen. Die Forderung der Gewissensfreiheit hat sich nur gegen eine Beschränkung des Fortgangs des Evangeliums zu wenden. In diesem Sinne hat der Staat die Bindung an Gott zu fördern, wie bereits ausgeführt wurde²⁶.

Eine konsequente Vertretung der zweiten Oxforder Meinung, der «inneren Linie» also, finden wir bei *G. May* und *H. D. Wendland*. Interessant sind ihre Arbeiten durch die darin enthaltene Verschiebung des lutherischen Freiheitsbegriffes: sie wollen die christ-

liche Freiheit losgelöst von allen äußeren Dingen und Verhältnissen verstanden wissen, und zwar in ihrer Fülle, lehnen also alle Auseinandersetzung über deren Verhältnis zur staatlichen Ordnung ab ²⁷.

Abgesehen von den beiden letzterwähnten Arbeiten ergibt sich:

1. Die erste Oxforder Meinung wird von keinem Mitarbeiter vertreten, auch die Studie von V. Demant steht eindeutig auf dem Boden der dritten Meinung.

2. Alexejew, Wyscheslavzew und Fedotoff erweitern den Freiheitsbegriff zur sozialen Freiheit.

3. E. Brunner führt namentlich zu einer vertieften Begründung der schöpfungsmäßigen Freiheitsrechte, wie überhaupt zu einem verantwortbaren Verständnis des Naturrechts.

4. P. Barth weist besonders auf die enge Verbindung von Freiheit und Verantwortlichkeit hin.

5. Alexejew und besonders V. A. Demant bauen ihr vertieftes Verständnis auf den Begriffen des *libertas minor* und *maior* auf.

6. E. Geismar und A. Runestam stellen die spezifisch christliche Freiheit in den Vordergrund, ohne indessen die allgemeine Freiheit abzulehnen.

*

Amsterdam führt das bisher Erarbeitete in zwei Richtungen weiter:

Einmal führt die Grundkonzeption der «Verantwortlichen Gesellschaft» zu einer Weiterung des Freiheitsverständnisses, indem nunmehr der unlösliche Zusammenhang von Verantwortung und Freiheit in allen Bereichen der Community in den Vordergrund tritt und die speziell politischen Freiheiten nur mehr als Sonderfälle betrachtet werden. — Die Freiheit des Menschen, Gott zu gehorchen und nach seinem Gewissen zu handeln, ist die Grundlage der verantwortlichen Gesellschaft ²⁸, welche ihrerseits die Freiheit der Forschung garantiert und nur im äußersten Falle zur Gewalt greift ²⁹. Die politische Freiheit ist für *Oldham* (dessen Gedankengänge gerade in dieser Hinsicht den Bericht der Sektion III

wesentlich beeinflußt haben) Grund und Bürgschaft aller anderen Freiheiten, nicht aber deren Quelle; diese ist vielmehr die christliche Freiheit ³⁰. Ähnlich äußert sich J. F. Dulles ³¹, während J. Hromadka den Gedanken der «sozialen Freiheit» (den auch Oldham u. a. vertreten) in den Mittelpunkt stellt und sich im übrigen implicite für die «innere Linie» ausspricht ³².

Hinsichtlich der Begründung der Freiheit und der anderen vor und in Oxford aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen ist den Arbeiten von Amsterdam nichts Neues zu entnehmen.

Zweitens: Im Anschluß an die bereits erwähnte Arbeit von O. Nolde und auf Grund ausführlicher Besprechungen kommt Amsterdam zu einer ausführlichen Begründung und Umschreibung der sog. religiösen Menschenrechte — ein Resultat, dem namentlich auch im Hinblick auf die gleichzeitige Ausarbeitung der Charter der Menschenrechte durch die UNO Bedeutung zukommt ³³. Das Wesentliche wurde bereits erwähnt ³⁴. Auf den materiellen Inhalt dieser Rechte ist hier nicht weiter einzutreten. Folgende Gesichtspunkte seien festgehalten:

1. Anlaß zur konkreten Postulierung religiöser Menschenrechte ist das Interesse der Kirche an ihrer eigenen Freiheit und an der Freiheit ihrer Glieder, ihrem Glauben zu leben.

2. Ein zweiter Anlaß ist die Einsicht, daß eine Beschränkung der Menschenrechte überhaupt eine Gefährdung des Völkerfriedens darstellt.

3. Nicht immer eindeutig entschieden ist die Frage, ob die Kirche sich in ihren Forderungen religiöser Freiheitsrechte auf ihre eigenen Interessen beschränken oder ihre Forderungen auf alle Menschen ausdehnen soll ³⁵. Die Entwicklung weist jedoch eindeutig in der Richtung der zweiten Möglichkeit.

4. Gegenüber den Oxforder Berichten wird die enge Verbundenheit zwischen religiösen Freiheitsrechten und anderen Menschenrechten klarer herausgearbeitet und anerkannt ³⁶.

5. Zwischen den Rechten des Individuums auf Bestimmung und Bezeugung seines Glaubens wie auf Zusammenschluß mit Gleichgesinnten einerseits und dem Recht der religiösen Gruppe auf selbst-

III. Der Staat

ständige Gestaltung ihres Zusammenlebens andererseits wird klar unterschieden. Dies ist namentlich im Hinblick auf die staatlich geforderte Religionsfreiheit innerhalb einer bestimmten religiösen Gruppe bedeutsam und stellt gegenüber der Oxforder Fassung der Glaubens- und Gewissensfreiheit eine wesentliche Klärung dar.

*

Auf die «klassische» Frage «Kirche und Staat» wird weiter unten eingetreten.

§ 8. Die Staatsform

Die Frage nach der Freiheit als der Grenze der Macht des Staates ist immer auch die Frage nach seiner Autorität. Diese Autorität wird in einer bestimmten Weise ausgeübt. Darum muß auch die Frage nach der Staatsform-wie-sie-sein-soll gestellt werden. — Konkrete Äußerungen zu dieser Frage sind nicht nur selten; es wird mehrfach ausdrücklich abgelehnt, Aussagen in dieser Richtung zu machen.

So betrachtet der *Diskussionsbericht von Paris* diese Frage als christlich-theologisch irrelevant. Im autokratischen, im oligarchischen und im demokratischen Staat kann der souveräne Wille Gottes verwirklicht werden. Der demokratisch-egalitäre wie der (anglo-katholische) hierarchisch-organische Staat stehen in ihren grundlegenden Idealen der christlichen Anthropologie irgendwie entgegen. — Wohl ist konkrete Kritik an einer bestimmten Staatsform denkbar, solche aber richtet sich weniger auf die Form als vielmehr auf den ideologischen Gehalt ¹.

Diese zurückhaltende Einstellung findet sich auch in den gleichzeitigen Studien. Nach *J. Fedotoff* ist wohl der Träger der Monarchie kirchlicher Beeinflussung am ehesten zugänglich, doch findet auch die Demokratie republikanischer Prägung im christlichen Verständnis der Gemeinschaft ihre tiefere Rechtfertigung ². — Andere orthodoxe Arbeiten — so *N. Alexejev* und *V. Kartaschow*

in «Kirche, Staat und Mensch»³ — lassen deutlich eine tiefe Verbundenheit mit dem autoritär-monarchischen Staate erkennen, ohne indessen diese Staatsform grundsätzlich als *die* christliche zu betrachten, wie umgekehrt nach Alexejev die Kirche auch keinen Anlaß hat, sich besonders für den konstitutionellen oder liberalen «Rechtsstaat» einzusetzen⁴.

Unter den Reformierten betrachtet *E. Brunner* die Staatsform als eine variable geschichtliche Aufgabe, wenn auch eine Begrenzung der staatlichen Zwangsgewalt durch Gesetz und Volkskontrolle der christlichen Wesensbestimmung des Staates entspricht⁵. Positiver stellt sich *P. Barth* zur demokratisch-republikanischen Form: die Ausübung der Verantwortung bzw. der Mitverantwortung kann nicht mehr aus der Idee des Rechtsstaates herausgebrochen werden⁶. — *M. Huber* stellt das Problem der Wahrung der rechten Autorität in den Vordergrund, die Demokratie ist der Gefahr des Mißbrauchs derselben auch ausgesetzt — des Mißbrauchs durch das Volk⁷. Gegen die demokratische Führung in Kirche und Staat hat sich der Calvinismus ausgesprochen — ausdrücklich gegen das erste, implicite gegen das zweite⁸, Träger der Staatsgewalt sollen die «magistrats inférieurs» sein⁹ *P. Barth*).

Auch *A. Lecerf* befaßt sich mit dem Recht auf Revolution auf den Aufruf der magistrats inférieurs hin, sieht im übrigen die Hauptaufgabe der Staatseinrichtung in einer Verfassung, die dem Bürger die Ausübung seiner religiösen Freiheit ermöglicht. Die Bürger sind als Privatpersonen zum Gehorsam gegen die jeweilige Obrigkeit verpflichtet. Die Staatsform selbst ist nicht wesentlich, sofern sie das unentbehrliche Maß an Freiheit garantiert¹⁰.

P. Barth erhebt die Forderung, daß die Staatsform dem Bürger die Möglichkeit zu verantwortlicher Mitarbeit im Staate geben muß, woraus sich ergeben kann, daß die christliche Gemeinde unter Umständen die Verantwortung für eine grundlegende Neugestaltung des staatlichen Lebens (und das heißt doch wohl: für eine Umwälzung) auf sich nehmen muß¹¹.

Aus ihrer ganzen Einstellung ist verständlich, daß die lutherischen Mitarbeiter eine irgendwie christlich begründete Revolution nicht

III. Der Staat

ins Auge fassen. Der konservative Grundzug lutherischer Theologie kommt am deutlichsten bei *E. Geismar* zum Ausdruck, der einer monarchischen Staatsform eher eine weise und gerechte Lenkung des Staates zutrauen will als einer unverantwortlichen Parlamentsmehrheit. Immerhin werden auch andere Staatsformen eine legitime Autorität und deren Ausübung ermöglichen¹². — Auch für *P. Althaus* gibt es keine allgemeinen Normen für die rechte Gestaltung der staatlichen Ordnung. Zu fordern ist eine wirkliche Autorität, die unmittelbar vor Gott die Verantwortung für das Leben des Volkes trägt, die dann allerdings auch des in einer bestimmten Form zum Ausdruck kommenden Vertrauens des Volkes bedarf¹³. Ähnlich *A. Runestam*¹⁴.

Aus der Staatsauffassung eines *V. Demant* wird sich implicite ergeben, daß dieser für den demokratischen, d. h. für ihn: für den egalitär-atomistischen Staat wenig Verständnis aufbringen kann.

*

Der *Oxford-Report* äußert sich nicht zur Frage, stellt lediglich einen Unterschied der Meinungen fest, ob und wann hinsichtlich einer Revolution der Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit christliche Pflicht werden kann¹⁵. — An anderer Stelle etwas eindeutiger: Ungehorsam wird nur dann zur Pflicht, wenn Gehorsam in klarem Widerspruch zu Gottes Gebot stünde¹⁶.

*

Auch in Berichten und Arbeiten von *Amsterdam* taucht die Frage nur sporadisch auf. Die in den Berichten der III. und IV. Sektion an den Staat gestellten Forderungen lassen sich grundsätzlich in jedem Staat verwirklichen¹⁷.

An der Grenze unserer Frage bewegt sich die bekannte Auseinandersetzung *Foster Dulles* — *J. Hromadka*. Dulles fordert zur Durchführung des notwendigen Wechsels innerhalb der Community den freiheitlichen Staat, der seinen Bürgern nicht nur das Wahlrecht, sondern persönliche Freiheit, Freiheit der Information, des Gedankenaustausches etc. gewährt. Dieser Staat kann nach Dulles

nicht monarchisch sein, kann aber in Zeiten der Not einer vorübergehenden Diktatur unterstellt werden¹⁸. — *Hromádka* will — allerdings von ganz anderen Erwägungen als G. May c. s. aus — von der Frage nach der rechten politischen Freiheit wegführen. Dem demokratischen Staat ist die Sicherung der sozialen Freiheit und Sicherheit nicht gelungen. So kann es dazu kommen, daß ein den demokratischen Regeln widersprechender Staat geschichtlich notwendig und christlich zu bejahen ist¹⁹.

Weitere Äußerungen, etwa *E. Brunners*²⁰ und *C. Patijns*²¹, haben keine grundsätzliche Bedeutung.

Ist somit die Frage nach der rechten Staatsform anscheinend an keinem Punkte der oekumenischen Auseinandersetzung irgendwie brennend geworden und können wir höchstens bei den Reformierten einige Ansätze zu einer pointierten Stellungnahme finden, so gilt diese abschließende Feststellung nur für die rein theoretische Betrachtung des Staates. Sobald sich aber die oekumenische Arbeit dem konkreten Staat der Gegenwart gegenübergestellt sieht, tritt die Frage in bedrängender Weise an sie heran: der entartete Staat der Gegenwart ruft eindeutiger Stellungnahme.

§ 9. Die Entartung des Staates

Wie in so mancher anderer Beziehung war es auch hinsichtlich der modernen Entartung des Staates der Konferenz von *Stockholm* nicht möglich, sich zu einer grundsätzlichen Äußerung, vor allem auch zu einer Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen der Desintegration der Society und dem Niedergang der politischen Gestaltung hinzufinden. Nicht nur im Hinblick auf die theologische Begründung des Staates, sondern gerade auch angesichts der konkreten Lage der Gegenwart rächte sich das Vielerlei der sozialen und wirtschaftlichen Feststellungen. Indessen muß wieder einmal betont werden, daß dieses Vielerlei eine notwendige Stufe der Studienarbeit darstellte, ein Abtasten der arbeitstechnischen Möglichkeiten und Aufgaben.

III. Der Staat

Die unserer Untersuchung zugrunde liegenden Arbeiten sind ein Spiegel ihrer Zeit, ein Niederschlag der aktuellen Umstände und Fragen. Dies läßt sich von Jahr zu Jahr feststellen. Um so wichtiger ist die Feststellung, daß die Aeüßerungen zum Staat sich nicht nur mit den Entartungsformen in Deutschland und in der USSR auseinandersetzen, nicht einfach einschwenken in eine anti-fascistische und anti-kommunistische Front, sondern vom christlichen Staatsverständnis her einen offenen Blick haben für die weiter zurückliegende Desintegration des Staates, namentlich auch für die Schattenseiten des liberalen Staates.

Hinsichtlich des *liberal-säkulären Staates* entnehmen wir den Quellen einige grundsätzliche Aeüßerungen:

Kennzeichnend ist für diesen Staatstypus die Mißachtung der religiösen Grundlagen der Staatsautorität, nicht nur von seiten des Volkes, sondern gerade auch von seiten der Träger dieser Autorität, die damit zu Schrittmachern des allgemeinen politischen Niedergangs wurden ¹.

Diese Tatsache ist das Ergebnis wechselseitiger Einflüsse: der liberale Staat proklamiert seine religiöse Neutralität, die liberale Sozietät erachtet sich religiöser Pflichten gegenüber dem Staat entbunden — beides die Folge der Lösung aller echten Bindung, der Ziellosgigkeit und des Halbglaubens ².

Der schrankenlose Individualismus der liberalen Blütezeit führte nicht nur zu den bekannten Krisenerscheinungen auf wirtschaftlichem Gebiet; er bedeutet auch eine Aushöhlung jeder gesunden staatlichen Autorität: letzte Konsequenz dieses Liberalismus ist die Anarchie ³ — wobei der liberale Staat dann doch dazu kommt, seinen Einflußbereich zur wenigstens äußerlichen Erhaltung, der Society auszudehnen, gar den Anspruch macht, das Geistesleben des Volkes in bestimmte Bahnen zu lenken und damit die Kirche vor ernste Fragen stellt ⁴.

Diese grundsätzlichen Feststellungen der Oxforder Berichte werden im *Diskussionsbericht von Paris* kurz bestätigt. Auch hier ist es ein Hauptanliegen, zwischen der liberalen und der genuin christlichen Freiheit deutlich zu unterscheiden und die Anarchie als letzte

Konsequenz des Liberalismus ins Auge zu fassen⁵. — Es handelt sich dabei nicht so sehr um eine opportunistische Beurteilung des liberalen Staates als vielmehr um die rechte Anwendung der christlichen Erkenntnis vom polaren Verhältnis von Freiheit und Autorität, von Bindung an und durch den Staat und eigenständiger Entwicklung des Menschen und seiner Lebensbereiche.

Entsprechend seinen bereits zitierten Ausführungen steht *M. Huber* dem liberalen Staat kritisch gegenüber⁶. Ja, selbst *P. Barth*, der eine demokratische Staatsform positiver würdigt als *M. Huber*, wirft dem Liberalismus vor, daß dieser die Demokratie durch seinen Eudaimonismus und seine Zuchtlosigkeit kompromittiert hat⁷. Auch *E. Brunner* warnt vor den liberalistischen Folgerungen aus einer Bejahung der demokratischen Staatsform: die christliche Auffassung vom Wesen des Bösen steht jeder Idee der progressiven Anarchie entgegen⁸.

Noch deutlicher als die Reformierten distanzieren sich die Lutheraner, so *P. Althaus*⁹ und *A. Runestam*¹⁰: Gerade der liberale Staat hat zur Sehnsucht nach und zur Bereitschaft für den autoritären Staat geführt, auch der liberale Staat gefährdet auf seine Weise die Freiheit des Herzens und des Gewissens, die liberale Bewegungsfreiheit vernichtet die Freiheit in der Bindung an Gott.

Wohl machen *G. May* und *H. D. Wendland* ihre kritischen Vorbehalte zum totalitären Staat, sie lehnen aber auch jedes Eintreten der Kirche für den liberalen ab, hat doch dieser sich als unfähig erwiesen, die Gesellschaft vor den zersetzenden Mächten zu schützen und die Entleerung der Rechtsidee aufzuhalten¹¹.

Die orthodoxe Theologie muß sich kraft ihrer historischen Bindung vom protestantischen Verständnis der Freiheit distanzieren und wird darum erst recht den liberalen Staat ablehnen — auch die Anarchie der russischen Sekten und eines Tolstoi¹².

*

Die ganze Auseinandersetzung der 30er Jahre ist einseitig politisch bestimmt. Amsterdam rückt die wirtschaftlichen und die allgemein sozialen Gesichtspunkte in den Vordergrund. Die liberale

III. Der Staat

Freiheit hat zum Laissez-faire-Kapitalismus geführt, damit letztlich zur Freiheit-zu-verhungern.

Wohl haben auch einige Mitarbeiter der 30er Jahre die wirtschaftlichen Zusammenhänge angedeutet, so J. H. Oldham¹³, dann die Orthodoxen¹⁴ und V. A. Demant¹⁵. Alle Arbeiten der III. Sektion von Amsterdam aber, und die meisten der IV. Sektion, weisen auf die unmittelbare Verflochtenheit des entarteten liberalen Staates und bestimmter wirtschaftlicher Krisenerscheinungen hin¹⁶.

*

Mehr und mehr im Vordergrund des Interesses aber steht die *totalitäre Entartung* des Staates, wie sie J. H. Oldham definiert: er belegt den Menschen in der Ganzheit seines Seins mit Beschlag, macht seine eigene Autorität zur Quelle aller Autorität, verweigert allen anderen Lebensbereichen ihre Unabhängigkeit, drängt dem Menschen eine bestimmte Weltanschauung auf und ist darauf aus, mit allen seinen Mitteln einen Menschentyp zu schaffen, der seinen Ansichten von Sinn und Ziel der menschlichen Existenz entspricht¹⁷. — E. Brunner: der totalitäre Staat sieht das Leben der Menschen unter dem Bild einer Pyramide, deren Spitze er selbst ist.

Das Phänomen dieses Staates war mit eine direkte Ursache der Einberufung der Konferenz von Oxford¹⁸. Im Vordergrund des Interesses stand der totalitäre Staat nationalistischer und namentlich nationalsozialistischer Prägung. Jedoch war man sich auch bewußt, daß nicht nur dieser Typus, sondern auch der kommunistische Staat der Auseinandersetzung ruft, da in beiden Formen eine neue Religion aufbricht¹⁹. — An sich ist jeder Staat potentiell totalitär, hier ist diese Potenz jedoch in einem Maße Wirklichkeit geworden, die jede hergebrachte Vorstellung vom Staat und auch vom Verhältnis «Kirche und Staat» durchbricht²⁰.

Die *Oxforder Berichte* nennen als hauptsächliche Charakteristika dieses Staates:

Er ist eine notwendige Reaktion auf die Auflösung der Gesellschaft und ihrer Ordnungen und entspricht der Sehnsucht der Masse nach einem neuen Gemeinschaftsleben. Er erscheint als der

einzig mögliche Ausweg aus dem drohenden Chaos²¹. Sein säkularer Charakter zeigt sich am deutlichsten in der Tatsache, daß der Staat als Idol an die Stelle der religiösen Bindung tritt — als nationalsozialistischer oder kommunistischer Staat²². Er beansprucht sämtliche Lebensbereiche für seine Ziele, ist in diesem Anspruch rücksichtslos unduldsam, eine kämpferische Form der Abgötterei, ein falscher Gott, der auch den Glauben, die innere Hingabe fordert²³ — eine Pseudokirche, wie der Diskussionsbericht von Paris sagt, eine Kirche, die Glauben fordert und kein Evangelium hat. Doch ist nicht nur die wahre Kirche, sondern auch die Humanität die unaufgebbare Grenze gegenüber diesem Staat²⁴.

Wir ergänzen aus den Studien, wobei wir jeder Arbeit einen für sie bezeichnenden Gedanken entnehmen:

Alexejev und auch *Wyscheslavzew* betonen die Unterscheidung von Absolutismus und Totalitarismus. Der totale Staat ist nicht einfach ein übersteigter Autoritätsstaat, sondern die integrale Society, die ihr Ziel, die totale Beseelung, durch die Entseelung, durch nackte physische Gewalt erstrebt²⁵.

P. Barth kommt zur Ablehnung von seinen oben²⁶ erwähnten Anschauungen her und stellt dem totalen Staat namentlich den königlichen Anspruch Gottes entgegen. Auch die nur passive Anerkennung dieses Staates durch den Rückzug auf die «innere Linie» ist Abfall von Gott²⁷. — Damit enthebt sich *P. Barth* der weiteren Auseinandersetzung, wird aber dem Problem, insbesondere auch der Verantwortung der Kirche für das Bestehen des totalitären Staates nicht gerecht und vermag keine sachliche Deutung zu geben.

Diesen Fragen geht jedoch *V. A. Demant* besonders nach: der Absolutismus und die Beherrschung der Wirtschaft durch die Politik könnten noch irgendwie hingenommen werden. Die Entscheidung fällt aber angesichts der im Totalitarismus zutage tretenden Vergottung des Staates, die nicht anders denn aus der Schwäche des Glaubens und damit aus dem Versagen der Kirche zu erklären ist. Die Kirche hat sich auf die *libertas minor* beschränken lassen und damit den Totalitätsanspruch Gottes nicht mehr erhoben. Dadurch ist die Selbstvergottung des Staates möglich, der den Men-

III. Der Staat

schen einem Teil der horizontalen Wirklichkeit unterwirft, als sei dieser Teil das Ganze, Gott selbst²⁸. — Auch weist V. A. Demant — wie die meisten anderen Autoren — auf das Problem Freiheit-Autorität als eines der Grundprobleme des modernen Staates hin. Das Verhältnis beider kann nur unter dem Anspruch Gottes im Sinne einer polaren Spannung recht geordnet sein, während Liberalismus und totaler Staat beide an der Aufhebung dieser Spannung schuld sind. All dies ist natürlich auf dem Hintergrund der katholischen Auffassung von der organisch-hierarchischen Ordnung zu verstehen²⁹.

Dieses Spannungsverhältnis ist nach *M. Huber* einem höheren polaren Verhältnis, der christlichen Anschauung von Gottesebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen unterzuordnen: wo Gemeinschaft Zwang ist, erstickt die Gemeinschaft der Liebe. Ohne Zwang aber wird auch wieder nicht getan, was die Liebe gebietet. Die christliche Anthropologie, wie sie in diesem Spannungsverhältnis zum Ausdruck kommt, wird darum auch nach beiden Seiten hin — zum Liberalismus und zum Totalitarismus — stets ihre deutlichen Grenzen ziehen müssen³⁰.

Gerade die von *E. Brunner* vertretene Auffassung des Staates als Erhaltungsordnung durch organisierten Zwang und die damit zusammenhängende zurückhaltende Wertung aller staatlichen Funktionen führt zur uneingeschränkten Ablehnung des «neuen Leviathan». Die Funktion des Staates ist eine subsidiäre, er ist Gelegenheitsmacher, nicht Schöpfer. Hat der Staat einerseits das Monopol zur Ausübung letzter Macht, so ist er anderseits doch eindeutig durch die schöpfungsmäßige Autonomie der übrigen Lebensbereiche begrenzt; geht er über seine Grenzen hinaus, so entsteht das größte soziale Uebel³¹. Diese Abgrenzung hat gegenüber derjenigen P. Barths den Vorteil, daß sie gleichsam schon an den Vorposten geschieht, damit realistischer ist und eine direkte Anwendung der theologischen Begründung des Staates darstellt.

Wohl lehnen auch die meisten Lutheraner den totalitären Staat ab; es ist aber sichtlich auch ihr Anliegen, das Uebel gleichsam abzustufen. So *P. Althaus*: für die Beurteilung kommt es darauf an,

welcher Staat den totalitären Anspruch erhebt, ob er dem Leben des Volkes nach Gottes Willen dient oder es zerstört³². Ähnliche Erwägungen bringt der deutsche Anonymus vor³³, der sich im übrigen jedoch deutlicher distanziert. E. Geismar seinerseits weicht dem Grundproblem aus, will für den deutschen Versuch (1934!) alles Verständnis haben und beschränkt seine Kritik auf Randerscheinungen wie Rassenhaß und Protektion innerhalb der Führerclique³⁴. G. May will gar dem totalen Staat erst entgegentreten, wenn er für sich das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt³⁵, während schließlich H. D. Wendland dem Totalitarismus vor allem die «innere Linie» entgegenstellt: Unser Problem ist die Begrenzung des Naturrechts aus den Grundentscheidungen der christlichen Verkündigung, aus der und durch die Existenz der Kirche. Daher ist auch unser Ausgehen von der spezifisch christlichen Freiheit, d. h. von der eschatologischen Christusfreiheit, das Notwendige³⁶.

*

Mehr als in diesen Hinweisen zum Ausdruck kommt, sind die Oxforder Äußerungen doch in erster Linie durch die Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich bestimmt. Wohl wird der Kommunismus als die andere Möglichkeit immer wieder erwähnt; wirklich drängend und bedrängend ist aber Deutschland. — Anders in *Amsterdam*: hier sieht man sich der doppelten Wirklichkeit gegenüber, dem eben niedergeworfenen Nazismus und seinen satanischen Ausprägungen einerseits, der Bedrohung der Society durch den Kommunismus anderseits. Alle Arbeiten für die III. und IV. Sektion setzen sich in irgend einer Weise mit diesen beiden Erscheinungsformen des Totalitarismus auseinander.

Die III. Sektion wendet sich zwar nur implicite dem totalitären Staate zu. Die Ablehnung des Kommunismus (§ 17 des Sektionsberichtes) zeigt indessen deutlich die widerchristlichen Merkmale des Totalitarismus überhaupt auf: Die Verheissung einer diesseitigen Erlösung als Konsequenz und Voraussetzung des unbeschränkten Autoritätsanspruches — Die Sündlosigkeit der herr-

schenden Schicht, bzw. deren Behauptung, was zwar nicht unbedingt ein Kennzeichen des totalen Staates zu sein braucht, wohl aber als solcher erscheint — Determinismus und Materialismus — d. h. im weiteren Sinne: der Staat ist die Kirche ohne Evangelium, wobei die betreffende Weltanschauung nicht einmal so sehr dem Christentum entgegenzustehen braucht, wie dies beim Materialismus der Fall ist — Der Terror, im weiteren Sinne: Entartung der Autorität infolge einseitiger Lösung der gottbestimmten Spannung Autorität-Freiheit — Die Beanspruchung des ganzen Menschen zu unbedingter Gefolgschaft, im weiteren Sinne: Ueberschreitung der funktionellen Grenzen.

Im übrigen ist es klar, daß der Grundsatz der verantwortlichen Gesellschaft dem Kommunismus diametral entgegensteht. Zwar wenden sich die Berichte auch gegen die «westliche» Society und deren staatliche Gestaltung, auch treten die einzelnen Ablehnungsgründe sonst weniger hervor als in den Oxforder Berichten. Es zeigt sich aber deutlich, daß es keinen «Frieden» im Sinne einer relativen Anerkennung geben kann. — Eine besondere Form der Ablehnung des Totalitarismus haben wir in den religiösen Freiheitsrechten, wie sie Amsterdam proklamiert.

Auf einige Punkte der Beurteilung des totalitären Staates, insbesondere des kommunistischen, sei noch hingewiesen.

R. Niebuhr weist auf die Ablehnung der christlichen Anthropologie als gemeinsames Kennzeichen der totalitären Systeme hin — ob dies in moralischem Zynismus sich zeigt oder in sentimentaler Utopie, bleibt sich gleich. Ist auch die marxistische Eigentumslehre nicht gänzlich von der Hand zu weisen, so hat sich doch gezeigt, daß die marxistischen Prinzipien zum Totalitarismus führen³⁷.

J. Ellul zeigt, wie sich heute jeder Staat in offenkundiger Gefahr befindet, seinen bereits bestehenden und durch die Technik ermöglichten (J. H. Oldham³⁸) funktionellen Totalitarismus auszudehnen und damit in den Totalitarismus der Autorität abzugleiten. Die Staatsgigantomanie beansprucht das Kriterium des Guten und Bösen³⁹.

J. H. Oldham will zwischen einem wirtschaftlich-politischen und

einem totalitären Kommunismus unterscheiden — ein Versuch, dessen theoretische Begründung aus der marxistischen Lehre und dessen praktische Durchführung sehr schwierig sein wird. Klar stellt Oldham heraus, daß es sich um eine geistige Auseinandersetzung handelt, besonders dort, wo die innerweltliche Sinngebung und Sinnerfüllung des Lebens behauptet wird. Aus dieser Einsicht heraus, die der Kirche besonders nahe zu legen ist, wird auch die völlige Verkennung der Humanität im rechten Lichte erscheinen ⁴⁰.

Oldham und andere gehen dann namentlich auch auf die ökonomische Frage ein und ersetzen das Begriffspaar Autorität und Freiheit zeitweilig durch Freiheit-wirtschaftliche Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit stellt gerade angesichts des Totalitarismus eine besondere Aufgabe der «freien» Staaten dar (was Hromadka sehr einseitig betont ⁴¹). Der ökonomische Gesichtspunkt wird noch verschiedentlich entwickelt, in einer hier und da etwas opportunistischen Weise in den Vordergrund gestellt, ohne daß sich dabei weitere Gesichtspunkte der grundsätzlichen Beurteilung ergeben.

E. Brunner wendet sich nochmals der prinzipiellen Auseinandersetzung zu: dem absolutistischen Staat der Vergangenheit kann die politische Demokratie entgegengesetzt werden, dem totalitären Staat gegenüber bedeutet sie keine Garantie. Denn der totalitäre Staat übernimmt die wirtschaftliche Macht, beschränkt damit unmittelbar das kulturelle und religiöse Leben und militarisiert den Staat. Führt Brunner also hier die Linie der Ablehnung des funktionellen Totalitarismus weiter, so kommt er ferner dazu, den letzten Grund der Abwehr nicht allein in dieser Abgrenzung, sondern in der Achtung vor der Gerechtigkeit, in der Liebe und in der Ehrfurcht vor dem göttlichen Recht allein zu finden: das Wachstum und die Vertiefung wahrer christlicher Jüngerschaft ist das Wichtigste, was in jeder Zeit gegen die bösen Wirkungen des Machtmotivs eingesetzt werden kann ⁴². — Was Brunner hier nur implizite andeutet, kann ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt in der Auseinandersetzung sein: der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Rechtspositivismus und der schrankenlosen Rechtssetzung des totalitären Staates — dort eben, wo die Ehrfurcht vor

dem wirklichen Recht gänzlich abhanden gekommen ist und das Recht nurmehr Ausdruck der jeweiligen Machtverhältnisse ist.

Mehr noch als hier zum Ausdruck gebracht werden konnte, geht die Behandlung in Amsterdam weit über eine Betrachtung des Kommunismus als totalitäre Staatsform hinaus und setzt sich mit dem ganzen weltanschaulichen Phänomen auseinander. Der Totalitarismus wird als ein Gericht über die gegenwärtige Gesellschaft und besonders auch über die Kirche erkannt. Die Darstellungen enthalten den beachtenswerten Versuch, eine eigene christliche Linie einzuhalten und nicht einfach in die Front des «Westens» einzuschwenken. Wenn dabei hie und da des Ausgleichs nach beiden Seiten zu viel getan wurde und man — so z. B. gelegentlich Oldham⁴³ — allzusehr darauf aus war, zu jedem Minusposten des Ostens die westliche Entsprechung aufzuzeigen, so war dies durch die noch schwebende Lage der Zeit bedingt. Dem ernstesten Bemühen um eine im Ueberzeitlichen wurzelnde aktuelle Haltung des Christen wurde dadurch im allgemeinen kein Abbruch getan.

§ 10. Die Pluralität der Staaten

Es kann sich in diesem Abschnitt nicht darum handeln, all die verschiedenen Vorschläge der Studien und Konferenzen zur Wahrung und Sicherung des Völkerfriedens zu referieren. Vielmehr soll versucht werden, die sich aus der Tatsache der Pluralität der Staaten ergebenden grundsätzlichen Fragen darzustellen. Darum sei auch nicht einfach vom «Völkerfrieden» die Rede, sondern eben von der Pluralität der Staaten.

Das Problem erscheint in Studien und Berichten als besonders dringlich. Einmal würdigt die Welt je und je die oekumenischen Bestrebungen nach ihrem mittelbaren oder unmittelbaren Ertrag in dieser Hinsicht: die Kirchen sollen dem Frieden der Völker dienen, ihre Zusammenarbeit soll der Zusammenarbeit der Staaten dienen.

Auch abgesehen von diesen profanen Impulsen betrachten die oekumenischen Arbeiten die sog. Friedensfrage als eine Aufgabe

erster Ordnung. So heißt es im Einladungsschreiben für *Stockholm*: We will put our hearts and our hands in a united effort, that God's will may be done on earth as it is in heaven. To this end we will consider how to promote friendship between the nations and thus lay the only sure foundation upon which permanent international peace can be built ¹ — in einem offiziellen Arbeitsprogramm für *Oxford*: das Problem der internationalen Beziehungen ist ein außerordentlich bedeutsamer Fragekreis ². So hat sich auch die 4. Sektion von *Amsterdam* ausschließlich mit dieser Frage beschäftigt und die aktive Anteilnahme der Kirchen an den Friedensbestrebungen als eine vordringliche Aufgabe bezeichnet ³.

1. Der Bericht von Stockholm

Der glühende Friedenswille, die heilige Ueberzeugung, daß den Menschen des guten Willens Friede auf Erden werde, das Bemühen, auf alle nur erdenkliche Weise diesem Ziele zu dienen, das unermüdliche Bestreben, durch Untersuchungen, Publikationen und Aufrufe die Gewissen zu wecken und wachzuhalten, der Mut, diesen Friedenswillen auch bei bestimmten Gelegenheiten zu bezeugen und einem heiklen Problem wie der Kriegsschuldfrage nicht auszuweichen ⁴ — dies alles gehört zum Edelsten, was die Stockholmer Zeit und die folgenden Jahre auf oekumenischem Gebiet gesehen haben. Wenn irgendwo, dann ist die Pionierarbeit hier nicht nur als solche zu würdigen, sondern bedeutet überdies eine dauernde Verpflichtung aller oekumenischen Generationen. Sind wir heute sowohl hinsichtlich der grundsätzlichen Fragen als hinsichtlich der praktischen Möglichkeiten anderer Meinung als die damalige Mehrheit und die meisten voranstehenden Träger von «Life and Work», so werden wir gerade diesem Streben unsere Achtung und Dankbarkeit nicht versagen dürfen. Es ist hier nicht der Ort, die mannigfachen Ansätze und Arbeiten auch nur anzudeuten; diese kurze Würdigung aber sind wir jener Zeit gerade für diese Arbeit schuldig.

Der Bericht der Kommission III von Stockholm ist auf Grund zahlreicher Einzelberichte ausgearbeitet worden ⁵, die diesem offensichtlich ein gewisses zurückhaltendes Gepräge gegeben haben —

viel zurückhaltender als der Grundton, den wir in den meisten Ansprachen finden, für deren Stimmung das berühmte Wort von Bischof *Ch. H. Brent* eher bezeichnend ist: «Wenn die Kirche wirklich die rechte Gesinnung hat, ist sie im Namen Jesu imstande, innerhalb einer Generation den Krieg auszuschalten und den Frieden einzuschalten. Ich mag damit ein Narr sein. Aber dann bin ich Gottes Narr⁶. — Zwar finden wir auch in den Ansprachen gelegentlich Warnungen vor einer allzu optimistischen Haltung, so z. B. bei *Ihmels*⁷.

Die Hauptpunkte des Berichtes:

1. Die Kirchen haben sich für die Sache des Völkerfriedens einzusetzen.

2. Die von einigen Lutheranern aufgezeigte Gefahr der Veräußerlichung ist ernst zu nehmen: die Innerlichkeit des evangelischen Auftrags ist zu wahren.

3. Die Kirche hat ein konkretes Wort zu sagen. Die Konferenz soll insbesondere den Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Konflikte als der Gesinnung Christi und seiner Kirche widersprechend brandmarken. Die Kirche soll auf eine brüderliche Organisation der Völker hinarbeiten, will aber das Recht auf Selbstverteidigung und die echte vaterländische Gesinnung achten. Wohl soll jedoch ein Volk, das sich einem Schiedsspruch und anderen friedlichen Maßnahmen entzieht, als Angreifer betrachtet werden.

4. Diesen Zielen dienen die Verkündigung der Blutseinheit aller Völker (die Rassenfrage wird in diesem Zusammenhang behandelt, s. o. S. 63), der Einheit der Christen, die Idee der Solidarität der Völker — ferner internationaler Liebestätigkeit, der Völkerbund, die Wahrung der Rechte der Minoritäten, die Arbeit des internationalen Gerichtshofes.

Da allgemein beschlossen wurde, die Konferenz nicht über Entschlüsse zu den Hauptgegenständen abstimmen zu lassen⁸, kam es nicht zu den sub 3 vorgesehenen Resolutionen.

Eine Subkommission befaßte sich mit der Frage des internationalen Rechtes⁹: es bedarf eines Systems internationaler Gerechtig-

keit auf der Basis der Lehre Christi. Der Völkerbund wird positiv gewertet, er soll dieses Recht zu Gerechtigkeit und Liebe schaffen — ein Recht, das wiederum auf einem internationalen Gewissen beruhen wird.

Die Botschaft gibt lediglich bekannt, daß man sich mit den internationalen Fragen beschäftigt hat und «bittet ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges und seine Unzulänglichkeit zur wirklichen Lösung internationaler Streitfragen»¹⁰ — Aeüßerungen, die nicht zu bestreiten sind, die aber eine wirkliche Stellungnahme vermissen lassen¹¹. Der diesbezügliche Protest der schweizerischen Delegation, die sich schon vorher sehr konkret und mahnend an die Konferenz gewandt hatte¹², wurde nicht gehört¹³.

Steht dieses Ergebnis in scheinbarem Widerspruch zu der oben ausgesprochenen Würdigung, so muß doch gleich festgehalten werden, daß gerade dieses Noch-nicht-Können für die folgenden Jahre den stärksten Impuls erhielt. — Die grundsätzlichen theologischen Fragen treten allerdings — abgesehen von den Ausführungen zum internationalen Recht — noch nicht hervor. Besonders auffallend ist, daß die Spannung Internationalität — Oekumenizität nicht gesehen wird, daß im Gegenteil des öfteren unhaltbare Parallelen gezogen werden, so z. B. J. Férier¹⁴, Ch. H. Brent¹⁵ u. a.

2. Der Bericht von Paris

¹⁶ weist auf die besonderen Schwierigkeiten der diesbezüglichen Fragen hin. Der Aufbau einer internationalen Rechtsordnung ist durch die Begrenzung der zur Ordnung notwendigen Macht am Raum des jeweiligen Staates erschwert — ferner durch die einer starken Dynamik unterworfenen labilen Beziehungen zwischen souveränen Staaten, schließlich durch das Fehlen eines gemeinsamen nomos, wie er einem einzelnen Staate eignet. — Die Kirche hat sich vor einer wahllosen Unterstützung aller Friedensbestrebungen zu hüten, vielmehr den echten und ihr entsprechenden Möglichkeiten zu dienen. — Die Möglichkeit des Weltstaates wird von den einen als müßiger Grenzgedanke, von den anderen als notwendige christliche Forderung bezeichnet.

III. Der Staat

Hierzu ist zu bemerken, daß die speziellen Fragen der internationalen Beziehungen der Konferenz von Paris nicht vorlagen.

3. *Der Bericht von Oxford*

¹⁷ ist der deutliche Beweis, wie man inzwischen weit über die Stockholmer Fragestellung hinausgekommen ist. — Die Hauptpunkte:

1. Inmitten der drohenden Lage ist Verzweiflung nicht am Platz; diese Welt ist in Gottes Hand. Einen besonderen Grund zur Hoffnung bietet die Tatsache des erwachten oekumenischen Bewußtseins, wobei die Oekumene als gegebene Tatsache, als die Einheit in Christus von der Internationalität, die eine Möglichkeit über die geteilten Nationen hinaus darstellt, deutlich zu unterscheiden ist. Ohne ihrer eigentlichen Aufgabe — der Erneuerung des Menschen — untreu zu werden, hat sich die Kirche ohne falsche Hoffnung und ohne Verzweiflung für die in Christus geoffenbarte Ordnung einzusetzen.

Wohl darf keine menschliche internationale Ordnung mit dem Reich Gottes gleichgesetzt werden; die Hoffnung auf dieses Reich hat aber ihre Bedeutung für den Gehorsam der Christen.

2. Das Gebiet der zwischenstaatlichen Beziehungen stellt die Kirche vor ganz andere Probleme als das Leben innerhalb eines Staates mit seiner Verbindung von Recht und Gewalt. Wege zu einem internationalen Recht liegen in der Schaffung eines Förderativsystems, aus dem ein gemeinsames Recht erwachsen kann. Der Kern der Frage ist die unbeschränkte Souveränität des Staates. — Entscheidend sind aber nicht politische Maßnahmen, sondern das Ethos, das sich namentlich in Vertragstreue, in weisem Gebrauch der Macht und in der Kolonialpolitik zu bewähren hat ¹⁸.

3. In der internationalen Politik sollten sich die Christen für einen friedlichen Wechsel einsetzen, dementsprechend den Völkerbund unterstützen und auch selbst das Amt der Versöhnung ausüben.

4. Der Krieg ist ein besonders eindruckliches Zeichen der Macht der Sünde und der auf allen liegenden Schuld. Es stehen sich zwei grundsätzliche Meinungen gegenüber:

a. der Krieg ist durch entsprechende menschliche Maßnahmen aus der Welt zu schaffen;

b. der Krieg ist in diesem Aion nicht zu überwinden.

Daraus ergibt sich praktisch:

a. Krieg ist auf jeden Fall Sünde. Dienstverweigerung und aktiver Pazifismus sind geboten — oder wenigstens: nur die Teilnahme an einem «gerechten» Krieg ist dem Christen möglich.

b. Der Christ hat sich dem Wirken des Staates einzuordnen. Individuelle Dienstverweigerung höchstens im Falle eines offensichtlichen Angriffskrieges — als Grenzmöglichkeit auch in anderen Fällen, wobei aber die entsprechende Strafe willig zu tragen ist.

Diese unaufgeklärte Lage der Meinungen ist ein Zeichen der Sünde innerhalb der Kirche. — Ein Widerstreit der Pflichten ist unvermeidlich.

5. Den Abschluß bilden Empfehlungen für persönlichen und kirchlichen Einsatz und der Hinweis auf die besondere Bedeutung der oekumenischen Bestrebungen für den Völkerfrieden.

4. *Der Bericht von Amsterdam*

¹⁹ unterscheidet sich von den Oxforder Äußerungen durch eine gewisse Verlagerung der Akzente, durch eine theologische Konzentration in der Einleitung, durch eine Reihe von konkreten Forderungen hinsichtlich der Gestaltung des nationalen und internationalen Lebens — und vor allem durch die besondere Hervorhebung der Bedeutung der religiösen Freiheitsrechte ²⁰. Sichtlich ist er auch ein Ergebnis der Arbeit des Ausschusses der Kirchen für internationale Angelegenheiten ²¹.

Ausgangspunkt ist eine kurze Analyse der Lage und ein doppelter Hinweis auf die Macht Gottes: der Krieg ist nicht unvermeidlich — auf die Verantwortung des Menschen: wir sind Gottes Mitarbeiter. Die Kirchen bilden eine Gemeinschaft ohne Schranken. Das Evangelium gibt Kraft zur Friedensarbeit. —

Den folgenden fünf Abschnitten entnehmen wir:

1. Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein, er ist eine Sünde wider Gott und eine Entwürdigung des Menschen. Die Annahme eines «gerechten» Krieges ist angesichts der modernen Kriegsführung nicht aufrecht zu erhalten: die Gewalt kann wohl dem Recht dienen, im modernen Krieg aber wird die Grundlage des Rechtes zerstört.

Hinsichtlich der Kriegsdienstverpflichtung bestehen drei Meinungen:

a. Der Christ muß unter bestimmten Umständen in den Krieg ziehen. Krieg kann aber nie ein Akt der Gerechtigkeit sein.

b. Sollen militärische Maßnahmen als letztes Mittel dem Recht Geltung verschaffen, dann ist der Kriegsdienst Pflicht.

c. Forderung unbedingter Dienstverweigerung.

Zur Vermeidung des Krieges ist das internationale Recht auszubauen und die Völker müssen lernen, auf die «Wahrung des Gesichtes» zu verzichten. — Achtung der Verträge, Beschränkung der Rüstungen, Behebung von Verzweiflung und Gleichgültigkeit, loyale Friedensschlüsse vermögen Kriegsursachen zu beseitigen.

2. Besonders friedensgefährdend sind totalitäre Tendenzen aller Art, ebenso der Imperialismus, koloniale Ausbeutung und Rassenhaß. Verschiedene wirtschaftliche und politische Systeme sollen nebeneinander leben können, jedes System aber sichere dem Menschen wirtschaftliche und politische Freiheit.

3. Der Anspruch auf absolute Souveränität seitens eines Staates steht dem «friedlichen Wechsel der Machtverhältnisse»²² entgegen. Die Kirchen setzen sich für die Geltung internationaler Rechtsordnungen und entsprechender nationaler Gesetzgebung ein.

4. Nationale und internationale Maßnahmen sollen die Beachtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten fördern.

5. Besondere Aufgabe der Kirche ist es, alle Resignation im Blick auf den Krieg zu bekämpfen: «Ein Nein zu allen, die die Saat des Krieges säen oder zum Kriege drängen, weil er doch unvermeidbar sei»²³. Die Kirchen haben in ihrem eigenen Raum alle Spannungsursachen zu beseitigen und die oekumenischen Organe in

ihrem Wirken für den Frieden zu unterstützen. Die von der Kirche geforderte religiöse Freiheit soll für alle Menschen gelten.

*

Soweit die Berichte der Konferenzen. Es ergeben sich aus ihnen einige grundsätzliche Fragen, die an Hand der einschlägigen Arbeiten zu beleuchten sind:

Internationalität und Oekumenizität.

Die internationale Rechtsordnung: Ihr besonderer Charakter; die Souveränität; der Weltstaat.

Der Krieg: Die Motive; die Ablehnung und deren Einschränkungen; die Auseinandersetzung mit dem Pazifismus; die profanen Maßnahmen; die Möglichkeiten der Kirche.

5. Internationalität und Oekumenizität

Eine zwischen diesen beiden Begriffen bestehende Spannung wurde in Stockholm kaum gesehen und auf jeden Fall nicht herausgearbeitet. Oxford geht auf die Unterscheidung ausführlich ein. Amsterdam setzt sie voraus. — Die Oxforder Äußerung wird beleuchtet durch Aufsätze von E. Brunner und W. Menn²⁴.

Nach E. Brunner gibt lebendiger Glaube der Kirche dem Glauben an die Einheit des Menschengeschlechts den Vorrang vor allen anderen Gesichtspunkten und Wertungen. Das Bestehen der Nation wird anderseits damit gerechtfertigt, daß es Gemeinschaft nur dort geben kann, wo Individuation ist. — Das Uebernationale stellt sich dar in der Wirtschaft und im Recht²⁵, ferner in allen kulturellen Bestrebungen: das Schöne verträgt wohl eine nationale Tönung, die Wahrheit schließt sie aus. Diese Tatsachen und vor allem die Einheit der geistigen Wesensart des Menschen, das Humanum, sind ein Stück des christlichen Schöpfungsglaubens.

Während nun aber die Welt von einem Extrem ins andere verfällt, von überspannter nationaler Individuation in Kosmopolitismus, ist die Möglichkeit wahrer übernationaler Verbundenheit in

III. Der Staat

der Christugemeinde verwirklicht. In der Verkündigung der Erlösung der Menschheit in der Menschwerdung Gottes zeigt sie die Einheit des Menschengeschlechts nach seiner Bestimmung. Von hier aus wird die Solidarität der Völker und die Notwendigkeit, dieser Solidarität politisch-rechtlichen Ausdruck zu verleihen, neu verstanden. Nur die Schau der Völkergemeinschaft als einer verantwortlichen Gemeinschaft, nur der christliche Humanismus ist dem Nationalismus wie dem universalistischen Rationalismus gewachsen.

W. Menn beschäftigt sich besonders mit dem eigenen Charakter der Oekumene gegenüber jeder anderen internationalen Gruppierung und Ordnung. Andere Ordnungen wollen Störungen fernhalten; die Oekumene ist auf einen positiven Auftrag ausgerichtet, für sie genügen lose und einfache Rechtsnormen. — Anders als E. Brunner will W. Menn die Forderung der internationalen Solidarität allein schöpfungsmäßig begründen. In diesem Sinne deutet er das Wort «Oekumene».

F. M. van Asbeck stellt seinerseits in einer Arbeit für Amsterdam²⁶ das Besondere der Oekumene in den Vordergrund: oekumenische Arbeit transzendiert durch den Ruf des Herrn der Kirche alle menschliche internationale Zusammenarbeit — wobei die Kirchen andererseits die volle Verantwortung haben für andere Beziehungen und sich in deren Dienst stellen sollen. — Auch die Arbeiten und der Bericht der 1. Sektion von Amsterdam betonen den christozentrischen Charakter oekumenischer Einheit, die eine Gegebenheit und nicht eine Menschen gestellte Aufgabe ist²⁷.

Die Unterscheidung muß festgestellt werden; sie bedeutet aber nicht eine Scheidung. Vielmehr gilt für alle Bestrebungen der Bericht der 4. Sektion von Amsterdam²⁸: der Oekumenische Rat kann zu einer Sache von großer Bedeutung für das Leben der Völker werden . . . er wird es sich zur Aufgabe machen, durch die Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen und aller Menschen guten Willens die Versöhnung zwischen den Nationen kräftig zu fördern, dies auch durch seine besonderen Organe.

6. Die internationale Rechtsordnung: ihr besonderer Charakter

Stockholm setzte für diese Frage eine besondere Subkommission ein ²⁹, deren Bericht eine auf Christi Lehre begründete internationale Rechtsordnung fordert. Der Völkerbund ist in diesem Sinne auszubauen und hat diese besondere Rechtsordnung zu geben, die wiederum durch ein internationales Gewissen gleichsam garantiert wird, ein Gewissen, das in der Kraft und der Zusammenarbeit der Kirchen Gestalt gewinnt. — Der kurze Bericht der Kommission läßt jegliche Unterscheidung von Recht und Liebe, von staatlichem und internationalem Recht vermissen.

Der *Oxforder Bericht* stellt die Schwierigkeiten einer internationalen Rechtsordnung heraus, welche durch die Arbeiten von *M. Huber* ³⁰, *A. Zimmern* ³¹ und *A. Lothian* ³² grundsätzlich beleuchtet werden. Auch die anderen Arbeiten des Bandes «Die Kirche Christi und die Welt der Nationen», sowie die Studien für die 4. Sektion von Amsterdam beschäftigen sich mehr oder weniger mit der Frage.

M. Huber stellt das biblische Verständnis der Mannigfaltigkeit, der Gegensätzlichkeit und der Einheit der Völker in den Vordergrund ³³. Auch für das internationale Recht gilt, daß es fix, für alle gleich und eine Sache der Gemeinschaft ist — ferner, daß es nur aus dem Glauben verstanden werden kann ³⁴. Das amoralisch gewordene Recht des Staates, wie es in seiner Souveränität kulminiert, läßt keinen Raum für irgend eine internationale Rechtsordnung ³⁵. Darüber hinaus finden wir uns vor der Tatsache, daß es auf internationalem Boden keine Obrigkeit im Sinne von Rm. 13 gibt, was wiederum einer eventuellen internationalen Rechtsordnung ihren besonderen Charakter geben wird.

Nicht nur erheben sich gegenüber einem Weltstaat dringende Bedenken ³⁶; auch die Meinung, der Friede könne durch bindende Abmachungen gesichert werden, übersieht das Problem der Verfügung über die militärische Gewalt ³⁷, übersieht ferner die dem Rechte notwendig innewohnende Dynamik. Diese Dynamik ruft einer übergeordneten positiven Rechtsordnung, nach welcher not-

wendige Aenderungen bestehender Abmachungen vorgenommen werden können. Diese übergeordnete Rechtsordnung fehlt nun aber gerade im internationalen Bereich, so daß eine friedliche Aenderung fast unmöglich scheint und im entscheidenden Augenblick doch wieder die reine Macht das Wort hat ³⁸. Hier liegt das Problem, hier hat die Kirche ihre besondere Aufgabe und darf sich nicht auf die Bekämpfung und Anprangerung der Symptome (Grausamkeit der modernen Kriegführung und dergl.) beschränken ³⁹. — Dies soll nun nicht heißen, daß das geltende und weiter auszugestaltende Völkerrecht wertlos ist; es schafft gewisse Bindungen und einen Maßstab zur Beurteilung ⁴⁰. Ansätze zu einer höheren Rechtsordnung finden sich in schiedsgerichtlichen Abmachungen, wobei die übergeordnete Instanz nicht an ein positives Recht gebunden ist wie ein Richter, sondern einen freien Vorschlag macht ⁴¹ — ferner in Abkommen humanitärer Art, im Gedanken der Neutralität und der Solidarität ⁴².

Soll trotz den vorgebrachten Bedenken eine internationale Rechtsordnung effektiv sein, so muß sie von einem Ethos getragen werden ⁴³ — so auch z. B. *A. Runestam* ⁴⁴. Gerade die oekumenischen Organe können viel zu diesem Ethos, zu einem Nomos des verantwortlichen Einzelnen beitragen. Das entsprechende christliche kollektive Ethos wird in den Vordergrund stellen: die wesensmäßige Einheit der Kirche — die Schau des Menschen als Geschöpf Gottes — die realistische Betrachtung der Sünde, auch der Sünde des Staates — die rechte Anerkennung und Begrenzung der nationalen Individuation — den sozialen Charakter des internationalen Problems — die Ueberwindung der rationalistischen Gleichung Mensch: Staat = Staat: Staatengemeinschaft — da auch hinter dem größten Kollektiv immer wieder der einzelne Mensch mit seiner Würde und mit seiner Not steht ⁴⁵.

Soweit *W. Menn* auf die von M. Huber behandelten Fragen eingeht, äußert er sich ähnlich. Ausführlicher betrachtet er die konkreten Schwierigkeiten einer internationalen Rechtsordnung. Im internationalen Raum fehlt die Obrigkeit, die das Recht zu setzen vermag. Einst sprang in diese Lücke das christlich verstandene Na-

turrecht. Dessen säkularisierter Rest vermag diesen Dienst nicht mehr zu leisten. Hier aber zeigt sich auch die besondere Schwierigkeit eines kirchlichen Einsatzes, indem die eine Seite festhalten will, daß Gott dem Menschen auch in natürlichen, jedem zugänglichen Prinzipien seinen Willen kundgetan hat und diese Prinzipien zur friedlichen Ordnung führen können — während die andere Seite dies vehement bestreitet ⁴⁶.

Nach *F. M. van Asbeck* ⁴⁷ fehlen der Völkerwelt die charakteristischen Kennzeichen einer echten Gemeinschaft, die einer internationalen Rechtsordnung zugrunde liegen müßten: vorrechtliche Entscheidungen über ihren Zweck und ihre grundlegenden Ueberzeugungen, feste Solidarität und bindende Autorität. — Die Rangordnung der Werte und Interessen erhält immer noch ihren letzten Ausdruck in der Macht des einzelnen Staates. — Wohl finden sich in der bestehenden internationalen Ordnung schon einige Ansätze zu einer institutionellen Rechtsordnung, weithin hat sie aber privatrechtliches Gepräge: die Abmachungen sind nicht im eigentlichen Sinne bindend. Dementsprechend ist die nationale Souveränität das wesentliche Problem, sie macht es heute unmöglich, dem internationalen Recht wirkliche Geltung zu verschaffen und dem Recht institutionellen Charakter zu verleihen. Hier macht sich das Fehlen eines gemeinsamen Ethos besonders deutlich bemerkbar. — Ist es taktisch zu empfehlen, eine institutionelle Organisation vorläufig auf bestimmten Staatengruppen zu beschränken, so ist darüber hinaus nicht nur gegen den Krieg und gegen die absolute Staatssouveränität, sondern vor allem für ein übernationales Ethos und ein entsprechendes Recht zu wirken.

7. Die internationale Rechtsordnung: die Souveränität

Von den genannten Mitarbeitern hat sich *A. Lothian* besonders mit dem «Dämonischen Einfluß der nationalen Souveränität» beschäftigt ⁴⁸. Sie gerade steht allem vernünftigen und verantwortlichen Ueberlegen und Handeln auf internationalem Boden entgegen, ihre dämonischen Folgen können kaum übertrieben werden — ihre Ueberwindung ist nur durch ein neues Ethos möglich

— Völkerbund und Pazifismus sind nutzlose Versuche, wenn nicht die Kirche Christi diesem neuen Ethos zum Durchbruch verhilft.

J. Foster Dulles betont in seiner Arbeit für Oxford ⁴⁹ ebenfalls die große Belastung der internationalen Beziehungen durch die nationale Souveränität, seine Vorschläge sind aber realistischer als diejenigen Lothians und beziehen sich auf bestimmte Beschränkungen der Souveränität (Währung, Einwanderung, Kolonialpolitik).

Beide Beiträge verzichten auf eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der Souveränität, wie sie in den Berichten von Oxford ⁵⁰ und Amsterdam ⁵¹ zu finden ist.

Die Arbeiten für *Amsterdam* gehen durchwegs davon aus, daß der Nationalismus eine gewaltige und fast nicht zu beseitigende Macht ist ⁵². Besonders v. *Asbeck* sucht einen grundsätzlichen Weg zu zeigen: Gott ist der Herr aller Nationen, Jesus Christus ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben worden — das ist die einzige Möglichkeit einer internationalen Gesellschaft, da kein Raum mehr ist für selbstgerechte Souveränität, weil alle Autorität nur durch die Gnade Gottes besteht ⁵³.

Staatliche Souveränität und internationale Rechtsordnung stehen sich in unlösbarer Spannung gegenüber. — So sehr das Problem der Souveränität zu berücksichtigen ist, wird doch zu fragen sein, ob die Spannung nun wirklich unlösbar ist, ferner auch, ob die einseitige Hervorhebung dieser einen Frage, wie wir sie bei A. Lothian und mehr oder weniger auch bei anderen finden, grundsätzlich und im Blick auf die politische Konstellation der Gegenwart gerechtfertigt ist — vgl. namentlich auch E. Brunner ⁵⁴, K. Grubb ⁵⁵ und den *Amsterdamer Sektionsbericht* ⁵⁶.

Wo immer die Souveränität ins Blickfeld gerückt wird, taucht neben der föderativen und vertraglichen Lösung auch die Möglichkeit des Weltstaates auf — erfährt aber eine fast durchgehende Ablehnung:

8. Die internationale Rechtsordnung: Ein Weltstaat?

E. Brunner: Christliche Ethik hat einen horror monismi und postuliert eine möglichst weitgehende gegenseitige Verantwortung.

Die Idee des Weltstaates ist ein regulatives Prinzip, hat aber ihre Grenze an der Tatsache des Bösen (Tyrannei im Weltstaat), am Prinzip der Individualität (Nationalstaat) und vor allem an der jeder christlichen Ethik eigenen Idee der notwendigen Begrenzung des einen durch den anderen: das Ich wird erst am Du zum Ich und verfällt als Alleinich dem Gottseinswahn — so wäre es auch beim notwendig totalen bzw. totalitären Weltstaat ⁵⁷.

W. Menn: der Weltstaat bedeutet durch eine Machtanhäufung eine ungeheure Versuchung, er ist eine Utopie des Gewaltdenkens. Die Herstellung der vollkommenen Einheit ist Gegenstand der über die Geschichte hinausweisenden Hoffnung ⁵⁸. So auch *Fedotoff* ⁵⁹, der sich im übrigen für eine dem Privatrecht entsprechende internationale Rechtsordnung einsetzt ⁶⁰ und die diesbezüglichen Schwierigkeiten übersieht ⁶¹.

Eigenartigerweise verwirft auch *A. Lothian* selbst einen «Bundesstaat» und kommt zu seiner oben referierten Lösung ⁶². — Der in seiner analytischen Arbeit viel tiefer gehende *A. Zimmern* lehnt den Weltstaat ab und fordert statt dessen Beziehungen zwischen den einzelnen Bürgern verschiedener Nationen und deren Gewissensbildung zu Tüchtigkeit und Gemeingeist. Ein Krieg würde dann als Bürgerkrieg erscheinen, da die Staaten in einer solchen Gemeinschaft der Individuen nur noch den Charakter einer Lokalbehörde hätten ⁶³ — eine Möglichkeit, die schon hinsichtlich ihrer effektiven Stabilität höchst bedenklich erscheinen muß und überdies den Charakter des Staates verkennt.

Auch *K. G. Grubb* und *F. M. van Asbeck* wenden sich gegen den Leviathan der zentralisierten Tyrannei ⁶⁴, die Forderung kleiner freier Communities bei *J. Foster Dulles* ⁶⁵, schließt ihrerseits den Weltstaat aus, ebenso die Empfehlungen des Berichtes der 4. Sektion von Amsterdam ⁶⁶.

Die Konsequenz dieser allgemeinen Ablehnung ist die Notwendigkeit, das internationale Recht zu einem über den Nationen stehenden Recht weiterzuentwickeln (*K. G. Grubb* ⁶⁷), wobei sich natürlich wieder die Frage erhebt, welcher Art die diesem Rechte wesentlich eigene Machtinstanz sein soll.

Der Weg führe nicht zum Weltstaat; vielmehr über den Verzicht auf die absolute Souveränität zur Anerkennung der Verantwortung des Staates unter der Herrschaft Gottes ⁶⁸. Internationales Recht muß gleicherweise von einem wirklichen Recht wie von einem über das Recht hinausgehenden Ethos getragen sein — von einem Ethos, das vor allem um die Quelle und den Wahrer des Rechts weiß. Wir lehnen wohl die oben referierten Schlußfolgerungen Zimmerns ab; es ist aber sein und M. Hubers Verdienst, den ethischen Charakter internationaler Rechtsordnung besonders betont zu haben. Den christlichen Charakter dieses Ethos hebt der Bericht von Amsterdam hervor: seine Grundlagen sind gegeben, nicht irdacht ⁶⁹.

Eigentlicher Anlaß zur Beschäftigung der Kirchen mit dem internationalen Problem ist der Krieg, wobei grundsätzliche Erwägungen über den Krieg wie die Erfahrung zweier Weltkriege Studien und Berichte gleichermassen beeinflußt haben. Wir halten uns nach Möglichkeit an die prinzipiellen Erwägungen:

9. Der Krieg: seine Motive

Die politischen Motive stehen im Vordergrund, andere Faktoren haben nur ergänzende Bedeutung ⁷⁰: der Wille zur Herrschaft drängt zu den Waffen ⁷¹. Dem Willen zur Herrschaft ist die Gewalt eigen, und darum wird es in diesem Aion immer Kriege geben ⁷². So O. Piper. Auch M. Huber sieht in der dem Staate eigenen Macht nicht nur die äußere Möglichkeit, sondern auch das innere Motiv des Krieges ⁷³ — ähnlich K. G. Grubb ⁷⁴ und der Bericht von Amsterdam ⁷⁵, wo die politischen Motive den weltanschaulichen und wirtschaftlichen vorangestellt werden.

A. Lothian lehnt das wirtschaftliche Motiv ab ⁷⁶, während O. H. v. d. Gablentz es zum Angelpunkt seiner Betrachtung macht ⁷⁷. Auch M. Huber würdigt die wirtschaftliche Seite als Komponente: eine gerechte soziale Ordnung dient dem Frieden, das Problem der sozialen Gerechtigkeit stellt sich auch in den internationalen Beziehungen ⁷⁸. V. A. Demant spricht vom wirtschaftlichen Giftstoff und meint damit die Macht des internationalen Handels ⁷⁹. J. Foster

Dulles will seinerseits mit einem vorwiegend wirtschaftlich ausgerichteten Programm dem Völkerfrieden näher kommen⁸⁰.

Ebenfalls *J. Foster Dulles* stellt in den Mittelpunkt seiner Arbeit für *Oxford* das Problem der Energiebeherrschung. Krieg ist eine gewalttätige Aeufßerung menschlicher Energie⁸¹. Diese Linie setzt er in seinem Beitrag für Amsterdam fort: Folge der menschlichen Energie ist der unvermeidliche Wechsel, die nicht zu bedauern ist, im Gegenteil den Charakter einer ständigen Einrichtung haben soll. Die Tatsache, daß man sich über den Zeitpunkt des Wechsels, seine Mittel und sein Ausmaß nicht einigen kann, führt zum Krieg⁸².

Der Bericht von *Oxford* würdigt wohl diese Motive, will aber den Krieg vor allem als eindruckliches Zeichen der Macht der Sünde sehen⁸³. Scheinbar entsprechen dieser Auffassung die Forderungen *M. Hubers* an ein dem Frieden dienendes christliches Ethos⁸⁴ — das Nichtvorhandensein dieses Ethos ist eben Sünde. Bei *M. Huber* steht aber das Verständnis des Staates als organisierte Macht zu sehr im Vordergrund, als daß seine Aeufßerungen auf diese einfache Formel des Berichtes reduziert werden dürften.

Eher finden wir eine entsprechende Meinung («Krieg = Folge der menschlichen Sünde-ohne-mehr») bei *V. A. Demant*. Von seinem Staatsverständnis her⁸⁵ sieht er die Gewalt als ein Instrument, nicht als den Daseinsgrund des Staates an, so daß eine Argumentation wie diejenige *Pipers* für ihn unmöglich ist. — Der Krieg «bricht» vielmehr aus dem tragischen Charakter des Menschen selbst aus. Dementsprechend hat die Kirche sich von der Anthropologie und der Soteriologie her mit der Frage des Krieges zu beschäftigen und leistet mit einer wirklich religiösen Diagnose den wichtigsten Beitrag zum Frieden⁸⁶.

O. Piper geht wie gezeigt von der dem Politischen inhärenten Notwendigkeit des Krieges aus, führt dann aber weiter aus, daß Völker oder Staaten sich als Substanz in metaphysischem Sinne ansehen und damit gegen die eine wirkliche Substanz sich auflehnen. Dementsprechend können alle Friedensbestrebungen allein von der in Christus geschehenen Friedensstiftung ausgehen⁸⁷ — eine Meinung, die — wenn auch auf anderem Wege — ähnlich wie der *Ox-*

forder Bericht die Sündhaftigkeit als solche in den Vordergrund stellt.

Aus den grundsätzlichen Erwägungen über die Motive des Krieges wird sich je eine entsprechende Haltung im konkreten Kriegsfall ergeben, wenn die Frage gestellt wird: soll und / oder darf die Kirche einen bestimmten Krieg bejahen, soll und / oder darf ein Christ an einem bestimmten Krieg teilnehmen? Wird der Krieg nur als ein «schwerer Betriebsunfall der internationalen Ordnung» gesehen, dann wird die Antwort anders sein, als wenn der Krieg als in diesem Aion unvermeidlich gilt. Einmal wird die Haltung der Kirche differenziert sein — im anderen Falle wird die Teilnahme auf Grund der Solidarität der Schuld zumindest erlaubt erscheinen — usw. Da die Arbeiten sich mit dieser Frage konkreter Moral fast nicht beschäftigen (ausgenommen C. E. Raven⁸⁸), die Berichte von Oxford und Amsterdam aber ausführlich auf sie eingehen, begnügen wir uns mit einem Vergleich der beiden:

10. Der Krieg: die Teilnahme des Christen an der Kriegsführung

Stockholm geht auf diese spezielle Frage nicht ein, läßt es vielmehr bei einer allgemeinen Verurteilung des Krieges bewenden. Die Möglichkeit eines gerechten Verteidigungskrieges bleibt offen⁸⁹.

Der Vergleich Oxford — Amsterdam ergibt:

1. Oxford bemüht sich um ein allgemeines Urteil — Amsterdam geht ausdrücklich von der Grausamkeit des modernen Krieges aus.

2. Oxford bezeichnet es als «Meinung einiger», daß der Krieg in jedem Falle Sünde sei — Amsterdam setzt diesen Satz an die Spitze, spricht dann aber doch vom Kriege als einem letzten Mittel, um dem Recht Geltung zu verschaffen — was wohl dahin verstanden werden muß, daß einmal der Krieg Zeichen der Sündhaftigkeit ist, daß dann aber die Teilnahme in einem bestimmten Falle im Sinne der Schuldsolidarität geschehen kann.

3. Oxford spricht noch von einem «gerechten Kriege», wenn auch in Anführungszeichen und sieht eine solche Möglichkeit im Kriege gegen internationale Rechtsbrecher, an der Seite unschuldig Angegriffener oder zum Schutze der Freiheit — Amsterdam sieht

klarer, daß von einem gerechten Kriege in diesem Sinne angesichts des Fehlens internationaler Instanzen und eines institutionellen Rechts nicht die Rede sein kann und spricht nur allgemein von einem Kriege als letztem Mittel, um dem Recht Geltung zu verschaffen.

4. Gemeinsam ist beiden Berichten das Bestreben, zu irgend einer wenn auch bedingten Verurteilung des Krieges zu gelangen und dem Gewissenskonflikt des Christen auf den Grund zu gehen — die Unmöglichkeit, die verschiedenen Auffassungen in einer Formel zu vereinigen, wobei sich nicht nur der radikale Pazifismus und dessen Gegenteil, sondern verschiedene mehr differenzierende Auffassungen gegenüberstehen — die Ehrlichkeit, mit welcher diese Unterschiede zugegeben werden, auch wenn die Formulierungen sich oft recht kasuistisch ausnehmen und besonders die Umschreibung des «gerechten» Krieges im Oxforder Bericht höchst gefährlich ist — das Eingeständnis, daß diese Nichtübereinstimmung ein Zeichen der Sünde ist — und schließlich das Bestreben, über diese Gegensätze hinauszukommen.

Wenn allgemein gesehen der Pazifismus sich immer in Gefahr befindet, eine bestimmte Erscheinungsweise der Sünde — eben den Krieg — zu isolieren und zu verabsolutieren, so ist in diesem Zusammenhang der Hinweis angebracht, daß verschiedene Arbeiten auch betonen, wie der Nicht-Krieg-Zustand keineswegs mit irgend einem Idealzustand gleichgesetzt werden kann, — so *J. Foster Dulles*⁹⁰ — daß gerade die Kirche einen solchen Zustand nicht einfach als «Den Frieden» bezeichnen darf.

A. Zimmermann: Friede ist erst die Ruhe, die der Ordnung entspringt (frei nach Augustin) — erst die rechten Beziehungen zwischen den Einzelnen und die bestmöglichen Beziehungen im Großen der Community vermögen diese — immer noch zweitbeste — Ordnung zu schaffen⁹¹. — *V. A. Demant*: Friede ist nicht eine Entwicklung aus natürlichem Kriegszustand, er ist Wiederherstellung im Sinne der oben (S. 151) ausgeführten Diagnose⁹². — *O. Piper* geht hier mehr von seinem nationalen Standpunkt aus und warnt vor der Gleichsetzung des durch Versailles geschaffenen

status quo mit dem wirklichen Frieden; wahrer Friede wird nur durch Opfer und Gerechtigkeit und ist demnach nicht ein Zustand, sondern ein ständiges Bemühen ⁹³, eine Auffassung, die, ihrer begreiflichen nationalen Spitze entkleidet, im Sinne der Ausführungen von J. Foster Dulles über den unvermeidlichen Wechsel richtig ist.

Nach *F. M. van Asbeck* ist Friede die Weltseite der Harmonie, das Verbinden oder Sichaneinanderfügen von Anschauungen und Interessen, Haltung und Verhalten zu einem bestimmten Ganzen — ist viel tiefer als Nicht-Gewalt ⁹⁴. — Von anderer Fragestellung her betont auch K. G. Grubb, daß der Friede nicht mit Nicht-Krieg gleichgesetzt werden darf: Kämpfen ist etwas Schlechtes, aber es gibt bössere Uebel. Auf jeden Fall darf es nicht isoliert werden und kann auch nicht für sich allein beseitigt werden. Der Friede soll nicht die Welt der Habgier und dem Zwang oder einer grenzenlosen Toleranz ausliefern ⁹⁵.

Diese Abgrenzungen sind wichtig. Einmal im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Pazifismus. Sodann aber hat die Kirche damit auch die Möglichkeit, die uneigentliche Diskussion um den «gerechten» Krieg zu vermeiden — nicht indem sie ihr ausweicht, wie der radikale Pazifismus es tut —, sondern indem sie sich von einer praktisch unbrauchbaren Kasuistik losmacht und für ihren eigentlichen Auftrag eintritt: für den wirklichen Frieden in der Community — für den Frieden eintritt, um den Krieg zu vermeiden — nicht gegen den Krieg auftritt, um den «Frieden» zu «haben». Dies ist sichtlich auch das Anliegen der Abschnitte II und III des Berichtes der 4. Sektion von Amsterdam ⁹⁶.

Noch aber erhebt der Pazifismus den Anspruch, die einzige für den Christen mögliche Haltung zu vertreten:

11. Der Krieg: Die Auseinandersetzung mit dem Pazifismus

Die Reden von Stockholm bringen das Anliegen des Pazifismus zum Ausdruck, so der bereits zitierte Ch. H. Brent ⁹⁷, ferner Lord Parmour ⁹⁸, S. H. Gulick ⁹⁹, W. H. Dickinson ¹⁰⁰, mit wesentlichen Einschränkungen auch W. Hadorn im Auftrage des Schweizerischen

Kirchenbundes¹⁰¹. Die Thesen des Kirchenbundes können nicht als pazifistisch angesprochen werden¹⁰². Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der betr. Kommissionsbericht von Stockholm diesen Ansichten keinen Ausdruck verliehen hat. Die Stockholmer Diskussion über den Gegenstand ist für die ganze damalige Lage typisch¹⁰³.

In «Die Kirche Christi und die Welt der Nationen» vertritt einzig *Ch. E. Raven* den religiösen aktiven Pazifismus¹⁰⁴: der Glaube bestimmt unser praktisches Verhalten und die Gnade macht uns fähig dazu. In der Schöpfungsordnung kann nichts sein, was mit dem Willen des Erlösers unvereinbar ist. Das Evangelium lehrt den Einsatz für das Reich Gottes, jedes andere Handeln ist nicht ein Glaube der Hoffnung, sondern der Verzweiflung. Also hat sich die Kirche für die Aechtung des Krieges in jeder Form bedingungslos einzusetzen. — Das «Kämpfen» der Menschheit befindet sich in Entwicklung, die Menschenwürde gebietet, den Kampf auf der geistigen Ebene auszutragen und den Menschen nicht als Kanonenfutter zu missbrauchen. — Raven ist sich dabei durchaus bewußt, daß der Pazifismus nur eine Teilaufgabe der Arbeit der Kirche für allen Fortschritt ist.

Alle anderen Arbeiten lehnen, allerdings mit verschiedenen Akzenten, den radikalen Pazifismus ab: Lord Lothian wurde bereits zitiert (s. o. S. 142), ebenfalls M. Huber (s. o. S. 141). *W. Menn* stellt das Versagen aller pazifistischen Bestrebungen, der kirchlichen wie der außerkirchlichen, fest. Die Kirche muß sich ihrer eigentümlichen Voraussetzungen bewußt bleiben: sie hat sich nicht nur von allen utilitaristisch-materialistischen Argumentationen des Pazifismus fernzuhalten; sie muß sich auch gegenüber dem idealistisch-humanistischen Pazifismus abgrenzen. Insbesondere muß sie sich vor aller Verachtung der Nation hüten und festhalten, daß die in diesem Zusammenhang zu stark in den Vordergrund gestellte Einheit des Menschengeschlechts für diesen Aion verloren ist¹⁰⁵. — Von anderen Voraussetzungen her kommt auch *W. Temple* zu einer sehr reservierten Haltung¹⁰⁶.

Ganz anders ist die Ablehnung bei *O. Piper*¹⁰⁷: Abgesehen da-

von, daß der moderne Krieg die individuelle Verweigerung des Waffendienstes **effektlos** macht, ist vor allem auch festzuhalten, daß der Herrscherwille seine ganz spezifische Erfüllung braucht, die eben allein der Krieg ihm bereiten kann, während der Pazifismus schon vom anthropologischen Standpunkt aus gänzlich verfehlt ist.

Der Realismus der *Amsterdamer Arbeiten* zeigt sich auch an diesem Punkte. Der radikale Pazifismus ist noch keineswegs überwunden — und er soll es auch nie sein; er soll als mahnendes Zeichen bleiben und wirken — der Bericht der 4. Sektion zeigt seine deutlichen Spuren. In den Arbeiten ist aber eine Auseinandersetzung nicht mehr zu finden.

Mehr und mehr kommt die oekumenische Stellungnahme dazu, dem Krieg nicht durch irgendwelche individuelle Aktion oder durch allgemeine erzieherische Maßnahmen im Sinne einer Versöhnung der Völker oder dergleichen begegnen zu wollen. Es tritt vielmehr das Anliegen hervor, den Krieg einzudämmen, sein Ausbrechen im konkreten Fall zu verhindern, bzw. bei solcher Verhinderung durch Beratung und Mahnung zu helfen, den friedlichen Wechsel der Machtverhältnisse zu fördern — bei dem allem der Tatsache der Macht und deren unvermeidlichen Auswirkungen realistisch zu begegnen und ihr das Recht mehr und mehr zuzuordnen. Aus dieser Stellungnahme und den ihr zugrunde liegenden Ueberzeugungen ist nicht zuletzt auch das Wirken der CCIA zu verstehen und zu beurteilen.

12. Der Krieg: Die Kirche und die Dienstverweigerer

Der Oxforder Bericht will verschiedene Möglichkeiten aufzeigen¹⁰⁸:

a. Einige meinen, der Christ müsse den Kriegsdienst unter allen Umständen verweigern und andere dazu auffordern.

b. Die Vertreter des «gerechten» Krieges gegen Rechtsbrecher fordern die Dienstverweigerung für den Fall eines «ungerechten» Krieges: der Staat hat kein Recht, seine Bürger zu sündigem Tun zu zwingen.

c. Die Vertreter des «gerechten» Krieges zu Gunsten Ueberfalle-

ner fordern den Waffendienst in diesem Falle: bei aller Leidenbereitschaft darf der Christ durch seine Dienstverweigerung nicht andere dem Leiden aussetzen.

d. Nur im Falle eines ungerechten Angriffskrieges hat der Bürger den Waffendienst zu verweigern, sonst aber nach Möglichkeit dem Staat zu gehorchen. Die Vertreter dieser Meinung wollen überdies einer persönlichen Berufung zur Kriegsdienstverweigerung Raum geben.

Auf jeden Fall aber soll der Dienstverweigerer bereit sein, sich für seinen Entscheid von der Obrigkeit bestrafen zu lassen. — Diese Skala erscheint uns als sehr unrealistisch, ist überdies eine unevangelische Kasuistik — unrealistisch sowohl hinsichtlich der Möglichkeit, im konkreten Fall über die «Qualität» eines bestimmten Krieges einen Entscheid zu treffen, sei es nun als Christ oder als Kirche, unrealistisch vor allem aber in der hier zutage tretenden theologischen Anthropologie. Anerkennenswert ist allein die Ehrlichkeit, mit welcher diese verfahrenere Situation dargelegt wird.

Amsterdam ist auf die Frage nicht direkt eingetreten, auch bei der Bestimmung des Menschenrechtes, der religiösen Ueberzeugung . . . im praktischen Leben Ausdruck zu geben¹⁰⁹ wird diese besondere Frage übergangen, ebenso bei dem Hinweis auf die Einschränkung der religiösen Freiheit zu Gunsten der Freiheit und der Rechte anderer.

Aus den Studienarbeiten seien noch zwei Aeußerungen erwähnt:

M. Huber legt dar, daß das Kriegsproblem nicht von der individuellen Seite her zu lösen ist. Auch wenn der Christ selbst keinen Kriegsdienst leisten muß oder will, bleibt er für das Gesamtgeschehen mitverantwortlich, selbst wenn er keine politischen Rechte hat. In der Frage der Kriegsdienstverweigerung treten sich zwei Standpunkte gegenüber, die sich beide auf einen göttlichen Auftrag berufen. Auf jeden Fall hat der Kriegsdienstverweigerer keinen Anspruch auf Respektierung seiner subjektiven Entscheidung. Ein rationaler Ausgleich ist in dieser Frage nicht möglich, ist sie doch zutiefst ein Symptom der unaufhebbaren Spannung zwischen Kirche und Staat¹¹⁰.

Nach O. Piper hätte nur ein völlig sündloser Mensch das Recht, sich von der Mitverantwortung für einen Krieg und damit vom Waffendienst loszusagen. Einzelne Berufene mögen die Teilnahme gleichsam symbolisch verweigern. Die Kirche hat solche in ihrer Mitte zu tragen und sich für einen Zivildienst und dergl. einzusetzen. Im übrigen ist die Meinung, die Kriegsdienstverweigerung bedeute wirkliche Nichtteilnahme, heute illusorisch. Ob der Staat das Recht hat, seine Bürger zum Töten eines anderen Menschen zu zwingen, sei dahingestellt; er hat auf jeden Fall das Recht, in Kriegszeiten Leben, Dienst und Güter der Bürger in Anspruch zu nehmen ¹¹¹.

Ist die Kirche somit aufgerufen, schon um des besonderen seelsorgerlichen Auftrags an den Dienstverweigern willen die einschlägigen Fragen ernst zu nehmen, so wird sie gerade auch um dieser ihrer Anbefohlenen willen, sich mit allen Bestrebungen zur Förderung des Völkerfriedens auseinandersetzen müssen. Es wurde bereits (s. o. S. 153) ausgeführt, wie die Kirche vor einer leichtfertigen Schau des «Friedens» zu warnen hat. Darüber hinaus ist ihr aber, als Einzelkirche und als Oekumene, ihre Stellungnahme zu organisatorischen und politischen Maßnahmen zur Aufgabe gemacht.

13. Der Krieg: die Kirche und die profanen Maßnahmen

Konferenzberichte und Redner von *Stockholm* äußern sich — mit Ausnahme einiger Deutscher — optimistisch über den Völkerbund und seine Möglichkeiten ¹¹² — ebenso *Oxford*, wenn auch eine gewisse Zurückhaltung spürbar ist und die Kirche sich mehr auf ihre spezifischen Mittel besinnen will ¹¹³. Die oben verschiedentlich referierten Ansichten über das Verhältnis von Oekumenizität und Internationalität (s. o. S. 143), über Möglichkeiten und Grenzen einer internationalen Rechtsordnung (s. o. S. 145 f.) u. a. m. machen sich bemerkbar.

Die Botschaft von *Amsterdam* verkündet ihr Ja zu allen Menschen, die in der Welt einen echten Frieden schaffen wollen ¹¹⁴. Der Bericht der 4. Sektion zeigt beides: den Hinweis auf die spezifischen Möglichkeiten der Kirche und die Anerkennung der profanen

Bemühungen und Institutionen — eine Stellungnahme, die sich in der Schaffung und in der Tätigkeit des Ausschusses der Kirchen für Internationale Angelegenheiten praktisch ausgewirkt hat, ebenso in den Bemühungen um die Verankerung der religiösen Freiheitsrechte in den Erklärungen der UNO über die Menschenrechte ¹¹⁵.

Unter den Mitarbeitern für Amsterdam fordert *F. M. van Asbeck* für die UNO ernsteste und objektive Aufmerksamkeit und kräftige Unterstützung der Kirche ¹¹⁶, sieht *J. Foster Dulles* in der UNO einen Apparat, um moralische Macht zur Erhaltung des Friedens wirksam zu machen ¹¹⁷ — findet *O. F. Nolde* im Gedanken der UNO den Ansatzpunkt für eine Revision der Verfassung einzelner Staaten ¹¹⁸ — während *E. Brunner* kritisch feststellt, daß die UNO versagt habe und wir uns nach wie vor im Zustand der internationalen Anarchie befinden ¹¹⁹.

Abschließend fassen wir die zahlreichen Äußerungen zusammen, die sich mit den Möglichkeiten kirchlichen Wirkens für den Völkerfrieden beschäftigen:

14. Die Möglichkeiten der Kirche

1. Die Kirche hat sich mit der Tatsache der Pluralität der Staaten und deren Auswirkungen in ihrer Verkündigung klärend und kritisch zu befassen.

2. Ueber die profanen Maßnahmen hinaus betont die Kirche das Ethos, die Erlösungsbedürftigkeit auch der besten Maßnahmen und die Erlösung zum wirklichen Frieden mit Gott.

3. Die Kirche beseitigt in ihrem eigenen Raum die am Kriege mitschuldigen Faktoren wie Rassendiskriminierung, Chauvinismus, Unterdrückung einer Minorität etc., schafft in ihren Gemeinden einen Ort des Friedens und bezeugt die ihr geschenkte besondere Form des Internationalen: die Oekumene.

4. Nach *R. P. Barnes* und *K. G. Grubb* ¹²⁰). In positiv-kritischer Stellungnahme setzt sich die Kirche für die Würde des einzelnen Menschen ein — sie verhandelt, berät in ihrer Mitte und mit den Mächten, erzieht und tritt vor die Öffentlichkeit ¹²¹.

III. Der Staat

5. Durch ihre Existenz und ihr Wirken erinnert die Kirche daran, daß eine Lösung der internationalen Probleme in diesem Aion letztlich unmöglich ist.

6. Die Kirche betet.

§ 11. Kirche und Staat

Was immer in Berichten und Studien über den Staat über seine Wertung, seine Funktionen und seine Grenzen gesagt wird, ist nicht nur ein kirchlicher Beitrag zu diesen Fragen; aus den jeweiligen Stellungnahmen ergibt sich auch unmittelbar oder mittelbar eine bestimmte Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat.

Der *Pariser Diskussionsbericht* verzeichnet eine reformierte Äußerung, wonach das Problem «Kirche und Staat» heute ganz anders gelagert ist als etwa zur Zeit der Reformation: die immer weiter fortschreitende Säkularisation des öffentlichen Lebens in seiner Gesamtheit einerseits und die überall feststellbaren totalitären Tendenzen des Staates andererseits stehen heute im Vordergrund¹. — Diese Verschiebung der Fragestellung tritt uns denn auch in der Behandlung des ganzen Staatsproblems entgegen: das ganze Gefüge des Staates steht zur Diskussion, wie wir sie zu referieren versuchten. Zwar finden wir auch heute noch manchen Beweis, daß die überholte Art der Fragestellung nicht oder noch nicht ganz überwunden ist, daß die beiden Größen — Kirche und Staat — einander so gegenübergestellt werden, als ob nicht nur eine wesensmäßige Verschiedenheit der beiden «Ordnungen» bestünde, sondern darüber hinaus auch keine personellen Beziehungen existierten. Wohl stehen sich Kirche und Staat als ideelle Größen heute mehr denn je gegenüber und entgegen, zugleich aber ist dem demokratischen Staate wenigstens die Tatsache eigen, daß die konkreten Träger der Staatsgewalt zugleich irgendwie auch Träger der konkreten Kirche sind: Gemeindeglieder. Diese Bemerkung mag einseitig von der schweizerischen Situation ausgehen; wir halten aber dafür, daß auch weit über die Grenzen der Schweiz hinaus die Aus-

einandersetzung über den Gegenstand dieses Abschnittes noch viel zu sehr befangen ist in einer mittelalterlich-katholischen Fassung beider Größen, so daß gerade auch das «kirchliche» Reden von dem, was die «Kirche» vom «Staat» erwartet, allzuoft an den wirklichen Fragen vorbeigeht.

Mit dieser Bemerkung finden wir uns zugleich vor der Tatsache, daß nicht nur die Rede vom Staat konfessionell bedingt ist, sondern daß auch eine jede Äußerung zur Frage sich gründet auf einen bestimmten Kirchenbegriff. Dies hat sich in der vorhergehenden Darstellung schon mehrfach gezeigt; wir müssen uns hier — da das oekumenische Gespräch über das Wesen der Kirche außerhalb unserer Aufgabe liegt — auf einige allgemeine Tendenzen in den Studien und Konferenzberichten beschränken.

Der Diskussionsbericht von Paris verzeichnet *vier Betrachtungsweisen der Frage*: die reformierte — die lutherische — die anglikanische — die orthodoxe².

Nach reformierter Meinung ist ein friedliches Miteinander- und Ineinanderleben zu erstreben, wobei der Staat das Bemühen der Kirche um christliche Gerechtigkeit durch seine äußere Rechtsordnung unterstützen soll. Die aktuelle Lage führt zu einer Verschiebung des Verhältnisses: statt der «Unterscheidung, aber nicht Trennung der Gewalten» ist die «Distanzierung beinahe bis zur Trennung» richtig.

E. Brunner stützt diesen Standpunkt³: Die Kirche ist ihrem Wesen nach rein überweltlich, ihre rechtlichen Ordnungen sind nicht notwendig, sondern nur zweckdienlich; auch ist sie keiner weltlichen Ordnung unterstellt. In ihrem Wesen ist die Forderung nach möglichstster Freiheit vom Staat begründet. Sie kann wohl aus äußeren Gründen, d. h. aus innerer Schwäche eine starke Ablehnung an den Staat begehren, sie darf aber nie auf die Freiheit im Notwendigen verzichten. Wo ein rechter Staat ist, wird die Reibungsfläche kleiner, je mehr die Kirche wirklich Kirche und nicht ein staatsähnliches Gebilde ist, wie es sich denn bei einem Konflikt Kirche-Staat immer nur um die Freiheit handelt, die der Staat zu gefährden überhaupt in der Lage ist⁴.

E. Lecerf: Solange das Recht und die souveräne Reichsherrschaft Gottes nicht angetastet werden, hat die Kirche dem Staat die ihm durch die «allgemeine Gnade» zugewiesenen Aufgaben frei zu überlassen. Der Staat enthalte sich der Einmischung in Lehre; Liturgie und Caritas der Kirche, die Kirche lege dem Staat ihre Entscheidungen vor, zwingt sie ihm jedoch nicht auf ⁵.

Nach lutherischer Auffassung darf die Distanzierung nicht zu weit getrieben werden, die Verhältnisse haben sich seit der Zeit des Urchristentums positiv entwickelt. So will *P. Althaus* die Verbundenheit beider Größen namentlich im Volke und in dessen Erziehung finden ⁶ — Wendungen, die zum Teil an die Ausführungen *M. Björkquist's* erinnern ⁷. *A. Runestamm* legt innerhalb seiner ebenfalls sehr positiven Ausführungen den Nachdruck auf die durch den Staat zu schaffende Möglichkeit rechter Wortverkündigung — eine Aufgabe, welcher allein der Staat genügen kann, und der darum auch wieder besondere Wertschätzung verdient ⁸. Die Kirche bedarf einer besonderen Rechtsordnung, es ist nur vorteilhaft, wenn zwischen dieser und dem staatlichen Recht ein gewisser Antagonismus besteht.

Diese allgemein sehr friedlichen Aeüßerungen rufen einer Ergänzung, wie wir sie bei *A. Fjellbu* finden: es muß immer eine grundsätzliche Spannung zwischen Kirche und Staat festgehalten werden ⁹.

Tragen sonst die Aeüßerungen von *G. May* für unsere Frage aus bekannten Gründen wenig ab, so verdient ein Hinweis Beachtung: in der Auseinandersetzung Kirche — Staat dürfen die Gesetze der «Wesenskirche» nicht auf die geschichtliche Gestalt der Kirche übertragen werden ¹⁰ — ein Hinweis, der weit über die für *G. May* zur Diskussion stehende Auseinandersetzung hinaus Bedeutung hat und dessen Beachtung viel fruchtlose Auseinandersetzung auch auf reformiertem Boden vermeiden könnte.

Nach anglikanischer Meinung (immer noch im Anschluß an den Bericht von Paris) ist die Kirche dem Staate übergeordnet, denn sie allein weiß von der göttlichen Bestimmung des Menschen und um die rechte Ordnung aller Funktionen des Lebens. Gerade kraft

dieser metapolitischen Weisheit gibt sie dem Staat und dem Menschen entscheidende Weisung.

Wir vermuten hinter dieser Äußerung wohl mit Recht einen *V. A. Demant* oder einen seiner Geistverwandten. — *W. Temple* legt die Akzente anders. Auch nach seiner Meinung ist der Staat an Christus gebunden. Daraus ergibt sich aber nicht ein Recht der Kirche, dem Staate Vorschriften zu machen. Beide stehen unter Gott und die Kirche hat einzig den Staat an diese Tatsache zu erinnern; im übrigen aber hat die politische Sphäre ihre relative Autonomie: it would be an usurpation, if Lambeth would demand obedience from Westminster ¹¹.

Die orthodoxen Äußerungen sind weitgehend durch die aktuelle Lage bedingt: sie setzen sich nicht mit dem Staat als solchem auseinander, vielmehr schauen sie entweder zurück auf das zaristische Rußland oder suchen ihre Haltung gegenüber dem Sowjetstaat zu bestimmen. — Der Pariser Bericht spricht vom orthodoxen Ideal der freien Theokratie, von einer zentralen Stellung der Kirche als der irdischen Gestalt des Himmelreichs, die das ganze Leben der menschlichen Gemeinschaft durchheiligt und namentlich auch den Staat mit geistlichen Mitteln der Theokratie einordnet ¹².

So will *N. Alexejew* zeigen, wie die Auffassung des Staates als eines Bestandteils des ewigen Kosmos nicht zu einer Verstaatlichung der Kirche führt, wie vielmehr diese Sicht des Staates zur Symphonia hintendiert, indem der Staat in gläubigem Gehorsam sich den göttlichen Tatsachen einordnet ¹³.

Angesichts der gegenwärtigen Lage will *J. Fedotoff* den Abschluß eines Konkordates oder gar die gänzliche Trennung von Kirche und Staat als Notlösung gelten lassen. Nie aber darf die Kirche ihr theokratisches Ziel aus den Augen lassen — ein Ziel, das mit geistigen Mitteln zu erstreben ist ¹⁴, wie auch *Wyscheslavzew* betont ¹⁵, während *A. V. Kartaschov* mehr den Nachdruck auf die Symphonia legt, ein Ziel, dem sich die Kirche auch in Zeiten der Unterdrückung nähert ¹⁶.

III. Der Staat

Aus diesen wenigen Andeutungen bestätigt sich uns zweierlei:

a. Die Meinungen über das rechte Verhältnis von Kirche und Staat sind bedingt durch das Staatsverständnis.

b. Sie sind ebenfalls bedingt durch den Kirchenbegriff.

Dementsprechend ist nichts anderes zu erwarten, als daß der Bericht von *Oxford* sich auf einige allgemeine Äußerungen beschränkt:

1. Es ist christliche Pflicht, in Fürbitte, Gehorsam und williger Mitarbeit an der Gestaltung der politischen Ordnung mitzuarbeiten¹⁷.

2. Wenn der Staat sich von der von Gottes Wort gegebenen Grundsätzen der Gerechtigkeit entfernt, ist es Pflicht der Kirche, Kritik zu üben¹⁸.

3. Andererseits ist es Pflicht des Staates, der Kirche die zur Erfüllung ihrer Aufgaben nötige Freiheit zu gewähren.

4. Die Kirche hat sich ihrerseits diese Freiheit zu sichern, selbst um den Preis einer Lösung vom Staat¹⁹.

Der *Oxford*er Bericht über «Kirche und Erziehung» geht auf die Freiheitsrechte der Kirche ausführlicher ein, bringt aber keine neuen grundsätzlichen Gesichtspunkte²⁰.

Deutlicher als es in dieser kurzen Zusammenfassung nachweisbar ist, zeigt sich in den Jahren von *Oxford* die Notwendigkeit, der veränderten Lage²¹ Rechnung zu tragen und sich von einer überholten Fragestellung zu lösen. Dieser Notwendigkeit ist kaum genügt worden; es findet sich nur ein einziger Hinweis in dieser Richtung²², während man sonst nicht über die Analyse der Krise und einige allgemeine Postulate hinausgekommen ist. Die kritische Bemerkung von C. L. Patijn, daß die *Oxford*er Berichte es an christlichem Wirklichkeitssinn fehlen lassen²³, trifft leider gerade auch für unsere gegenwärtige Frage zu.

*

Schon E. Brunner u. a. hatten sich in den Jahren von *Oxford* darum bemüht, die Frage Kirche und Staat unter dem Gesichtspunkt schöpfungsmäßiger Freiheitsrechte überhaupt betrachten zu

lassen. Erst in Amsterdam aber konnte man sich dazu verstehen, sich von der Stellung einer bestimmten Kirche in und gegenüber einem bestimmten Staate zu lösen und sich auf die religiösen Freiheitsrechte des Menschen zu konzentrieren. Was einst «Kirche und Staat» hieß, heißt jetzt «Religiöse Gruppe und Staat», wie denn auch die geforderten Freiheitsrechte für alle Menschen gelten sollen²⁴.

Inhaltlich besteht zwar — abgesehen von der viel eingehenderen Vorarbeit und Begründung in den Studien von *F. Nolde* — zwischen den Forderungen Oxfords und denjenigen von Amsterdam kein großer Unterschied. Der Unterschied in der Formulierung aber zeigt die Loslösung von der mittelalterlichen Fragestellung — eine Loslösung, die fast einer inneren Befreiung gleichkommt und zur immer wieder geforderten Kirchwerdung der Kirche nur beitragen kann.

*

Was sich bei der Darstellung der grundsätzlichen Sicht des Staates seitens der Kirche schon da und dort zeigte, wird bei der Frage Kirche und Staat überdeutlich: die Dinge sind im Fluß. Einmal ist der Staat zu einer Größe geworden, mit der die Kirche wieder in ganz anderer Weise rechnen muß, sei es indem sie erneut der Verfolgung ausgesetzt ist (was die radikale Lösung darstellt), sei es indem sie sich eines Molochs erwehren muß, der bei aller äußeren Wohlanständigkeit und Rechtlichkeit für die Wirkungsmöglichkeit der Kirche und für den Zusammenschluß ihrer Glieder zu verantwortlicher Glaubensgemeinschaft eine unmittelbare Gefahr darstellt. — Sodann ist die Kirche ihrerseits, will sie als oekumenische Gemeinschaft sprechen, vor die Notwendigkeit gestellt, gewisse steril gewordenen Formeln aufzugeben und sich schon vom Kirchenbegriff her ein bescheideneres Gewand zuzulegen. Schließlich ist es ein Gebot christlichen Wirklichkeitssinnes, daß die Kirche einsieht, wie sich gerade auch an diesem Punkte die weltanschauliche Umschichtung der letzten 150 Jahre deutlich zeigt. Die Kirche kann nicht mehr als die selbstverständliche Kirche auftreten, sie ist

III. Der Staat

gerade auch in ihrer geschichtlichen Gestalt eine religiöse Gruppe neben anderen. Sie kann im Rahmen der menschlichen Gesellschaft nur noch sehr beschränkte Ansprüche stellen. Die Anerkennung ihrer Verkündigung, hier insbesondere ihrer «Anrede» an den Staat ist keineswegs mehr selbstverständlich, die Ablehnung ihres Anspruchs (und damit des Öffentlichkeitsanspruches des Evangeliums?) ist eine Möglichkeit, mit der sie auch in «christlichen» Staaten tagtäglich rechnen muß.

Mag nicht nur die Kirche da und dort noch immer in einem veralteten Schema denken und handeln, mag auch das öffentliche Recht noch stets die Fiktion «Kirche und Staat» im alten Sinne aufrechterhalten und die Kirche rechtliche und finanzielle Nutznießerin dieser Fiktion sein, und mag schließlich auch die oekumenische Betrachtungsweise noch weit über die Zeit von Amsterdam hinaus deutliche Spuren dieser Fiktion tragen, wir dürfen doch hoffen, daß gerade auch das in oekumenischem Rahmen vorgenommene theologische Denken und Reden sich mehr und mehr von dieser Fiktion losmache und den Weg zu wahrhaft realistischer Arbeit finde.

Dieser Realismus ist nicht nur eine taktische und auch missionarische Notwendigkeit. Er ist vor allem ein Stück Gehorsam gegenüber dem evangelischen Auftrag, die wesentliche Gemeinde des NT und die geschichtliche Gestalt der Kirche weder zu identifizieren noch in sektiererhafter Weise zu scheiden — den Auftrag, vielmehr den Ereignischarakter der Gemeinde inmitten der zerbröckelnden Formen zu wahren und neu zu empfangen.

Von hier aus wird es auch möglich sein, den göttlichen Grund des Staates neu zu erkennen. Wir lernten die verschiedenen traditionellen Auffassungen, die Betrachtung des Staates als Erhaltungsordnung und als Schöpfungsordnung, als göttliches Geschichtshandeln und als Ausdruck des kosmischen Organismus kennen. Wir sahen als weiteren Beitrag der Kirche zum Verständnis des rechten Staates die Ansichten über das Recht, über seine verschiedene Begründung und über seine Funktion als Garant der Spannung von Autorität und Freiheit. Wir beobachteten die Vertiefung

des Freiheitsverständnisses von einer rein abgrenzenden Schau hin zur Möglichkeit verantwortlicher Teilnahme an der Gestaltung der Gesellschaft und der religiösen Freiheit des Einzelnen und der Gruppe. Wir registrierten die verschiedenen Versuche, gegenüber den modernen Entartungen des Staates eine christliche Stellungnahme zu finden. Das Gebiet der zwischenstaatlichen Beziehungen und namentlich das Kriegsproblem mit seinen verschiedenen Aspekten erwies sich als eine besonders schwierige Aufgabe oekumenischer Studienarbeit.

Mochte es anfänglich scheinen, gegenüber diesen schwerwiegenden Fragen, gegenüber diesen so wichtigen Beiträgen zur politischen Gestaltung der menschlichen Society, werde das Problem «Kirche und Staat» gleichsam nur anhangsweise behandelt, so hat sich uns doch erwiesen, daß gerade hier die Entscheidung fällt, ob die Kirchen, d. h. ob ihre zu theologischer Aussage besonders beauftragten Glieder in gemeinsamer Arbeit dahin kommen, die aktuelle Lage nicht nur der geschichtlichen Gestalt der Kirche, sondern des politischen Gemeinschaftslebens überhaupt sachlich zu erkennen und zu deuten. Erst aus dieser Sachlichkeit heraus wird ein wirklicher Beitrag, eine missionarische Anrede an den Staat und den Staatsmenschen der Gegenwart möglich sein.

IV. DIE WIRTSCHAFT

§ 1. Vorbemerkungen

Es fehlt in den Konferenzberichten und Studien nicht an Be-
teuerungen, wie die Kirche hinsichtlich der sozialen Probleme im
engeren Sinne, d. h. namentlich der oekonomischen Fragen und Nöte
lange Zeit kein offenes Auge und kein offenes Ohr — wohl eine
offene Hand, aber keinen offenen Geist hatte — wie sehr es eine
dringliche Pflicht der Kirche sei, in die verfahrenere wirtschaftliche Si-
tuation der Gegenwart helfend und richtungsweisend einzugreifen
und dabei namentlich für den Menschen, für sein materielles Auskom-
men, für die sog. wirtschaftliche Gerechtigkeit einzutreten. Hier
gerade soll sich zeigen, daß Gottes Wille gelten will auf Erden wie
im Himmel¹, daß alle Brüder satt werden durch unseren Gehor-
sam², so tönt es in *Stockholm*. Und auch in *Oxford* sollen die
Christen die Schäden der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung und
das Bestehen antichristlicher Bewegungen zum Kampf wider die
wirtschaftliche Ungerechtigkeit als eine Aufforderung an sich selbst
auffassen, dafür zu sorgen, daß religiöse und wirtschaftliche Werte
in rechte Beziehung gebracht werden³. Und ähnlich wieder in
*Amsterdam*⁴.

Diese Stellungnahme, verbunden mit manchmal fast überborden-
den Schuldbekennnissen, ist fast einheitlich. Es stellen sich aber
einer wirklich helfenden Beratung und Wegleitung seitens der Kir-
chen bestimmte Schwierigkeiten entgegen:

1. Die Kirche kennt das wirtschaftliche Leben nicht. Es ist auf-
fallend, wie in keinem der *Oxford*er Berichte so sehr betont wird,
die Kirchen bedürften weiterer Studien und Beratung seitens kom-
petenter Persönlichkeiten wie gerade im Bericht über das Wirt-
schaftsleben⁵. Schon die Konferenz von *Stockholm* kam zu ähn-
licher Einsicht und machte diesbezügliche Forschungen ihrem Fort-
setzungsausschuß zur Pflicht. Sicher war es nicht nur die Tatsache,

daß soziale und soziologische Arbeit am besten geeignet war, die Kirchen zur Zusammenarbeit zu bringen, die zum ganzen Apparat des Genfer sozialwissenschaftlichen Instituts führte. Vielmehr drängte sich den oekumenischen Pionieren der 20er Jahre mehr und mehr die Einsicht auf, daß die Kirche hier nicht gerüstet sei, um so mehr aber sich zu rüsten habe.

Die Kirche kennt das Wirtschaftsleben nicht. Ihre Wortführer haben nur sehr blasse Vorstellungen vom Funktionieren des Apparates moderner Wirtschaft. Ihre Ansichten über Geld und Geldeswert, über Produktion und Markt sind vielfach durch längst überholte Meinungen bestimmt.

Noch mehr: mit wenigen Ausnahmen haben die Wortführer der Kirche — soweit sie uns im Rahmen der oekumenischen Studienarbeiten begegnen — auch keine grundsätzlichen Ansichten vom Wesen der Wirtschaft. Schwebt den einen offenbar ein nur leicht modifiziertes Bild mittelalterlicher Zunftwirtschaft vor, so starren andere wie gebannt auf einen zum Popanz gewordenen Kapitalismus und verschreiben sich einem utopischen Sozialismus. Was aber Wirtschaft wesentlich ist, welche Bedeutung sie vor Gott hat, darüber ist in unseren Quellen sehr wenig zu finden.

Sachkenntnis und grundsätzliche Stellungnahme — beide fehlen.

Dies läßt sich an einem Beispiel zeigen: Wir haben oben gesehen, wie die Frage nach der theologischen Begründung des Staates, nach seinem «theologischen Ort» in den meisten Arbeiten ausführlich behandelt und auch an Konferenzen lebhaft besprochen wurde. Jeder Mitarbeiter hat eine ganz bestimmte Vorstellung, wie er den Staat in sein theologisches Gesamtbild einordnen will.

Anders hier. Es wäre unmöglich, ein noch so kurzes Kapitel über den Ort der Wirtschaft in der oekumenischen Theologie zu schreiben. Man sieht sich einfach dem Phänomen «Moderne Wirtschaft» gegenüber und muß sich damit auseinandersetzen, ohne eigentlich zu wissen, wie man die Tatsache des Wirtschaftslebens (ganz gleich welcher Epoche) beurteilen soll.

Dies mag sich zum Teil aus der anders gearteten Struktur der Wirtschaft erklären lassen. Dies mag ferner auch zurückzuführen

sein auf eine gewisse Rückständigkeit der Kirche, die sich hier angesichts der enormen Wandlungen der letzten 100 Jahre noch ganz anders auswirkt als hinsichtlich der Probleme des Staates. — Damit ist aber nicht alles erklärt oder gar entschuldigt. Gerade die wenigen grundsätzlichen Äußerungen, die wir in den Arbeiten Einzelner finden, und das Fehlen entsprechender Aussagen in den Konferenzberichten zeigen, wie sehr die Kirche hier nicht gerüstet ist.

Und schließlich muß besonders betont werden, daß führende Sozial- und Wirtschaftstheoretiker nur gelegentlich zur Mitarbeit beigezogen wurden. Zwar finden wir in den Teilnehmerlisten der Konferenzen von London und Rengsdorf einige Namen von Fachleuten; ihr Einfluß auf die gesamte Studienarbeit macht sich aber hier über Ausnahmen hinaus nur sporadisch bemerkbar.

2. Die Fragen des wirtschaftlichen Lebens sind auch außerhalb der Kirche keineswegs geklärt. Abgesehen vom Marxismus und seinen verschiedenen Ablegern ist die Wirtschaftswissenschaft noch kaum über die statistische Nationalökonomie hinausgekommen. Haben wir in den Fragen des Staates überall eine bestimmte Gesprächsbasis in Form gemeinsamer philosophischer Bemühungen, so steckt die Philosophie der Wirtschaft noch größtenteils in den Anfängen oder geht — wie z. B. bei Wünsch — von Voraussetzungen aus, die von vorneherein ein Erfassen der wirtschaftlichen Gegebenheiten fast unmöglich erscheinen lassen.

3. Hierauf soll gerade angesichts der Oxford-Forderungen nach vermehrter Beratung seitens der Fachkreise hingewiesen werden: Das wirtschaftliche Leben eignet sich auch nicht wie das staatliche oder das familiäre für eine grundsätzliche Erfassung im angedeuteten Sinne. Haben wir oben die Formel der «Verantwortlichen Gesellschaft» gebührend gewürdigt als eine Möglichkeit, aus sterilen Fragestellungen herauszukommen und eine ganzheitliche Schau neu zu gewinnen, so muß hier davor gewarnt werden, diese Formel als Wesensbeschreibung der idealen Wirtschaft zu betrachten. Gerade dem ökonomischen Leben sind Kräfte eigen, die es einer solchen Wesensbeschreibung entziehen.

Diese Tatsache aber enthebt die Kirche und ihre Theologie nicht der Pflicht, sich mehr und mehr Klarheit zu verschaffen, die Phänomene der Wirtschaft zu erhellen und ihren Zusammenhang zu untersuchen, den besonderen Kräften der Wirtschaft nachzugehen und auch der grundsätzlichen Frage nach einem wesensmäßigen Verständnis der Tatsache «Wirtschaft» nicht auszuweichen.

*

Auf die wenigen grundsätzlichen Äußerungen sei noch hingewiesen:

Nach *W. Temple* stehen die Tatsachen von Geschäft und Handel den christlichen Grundsätzen nicht entgegen, sofern nur Geschäft und Handel are true to their essential nature⁶. Worin diese nature besteht, wird allerdings nicht gesagt. Die kontinentale Fragestellung — ob Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung — wird man an diese Äußerung nicht herantragen dürfen. Es bleibt bei der Feststellung, daß wirtschaftliche Betätigung zur allgemeinen sittlichen Lebensführung gehört⁷.

N. Alexejew kommt dem Grundsätzlichen näher: der religiöse und metaphysische Sinn der Wirtschaft ist die Organisation des Chaos der Naturkräfte zur Schaffung einer besseren Natur. Hierin ist der Mensch Gottes Gehilfe und steht über den Engeln, die nicht wirtschaften können und nicht fähig sind, über die Materie zu herrschen. Diese Organisation der Naturkräfte, die Wirtschaft also, ist notwendig um der Sünde, um des allgemeinen Gefallenseins der ganzen Schöpfung willen⁸. — Wollen wir unsere Begriffe anwenden, dann ist nach Alexejew die Wirtschaft eine Erhaltungsordnung.

Anders *E. Brunner*: Kooperation und Austausch in der Wirtschaft sind Schöpfungsordnung. Schöpfungsordnung ist wider alle Autarkie. Die Menschen sind so geschaffen, daß sie einander auch in der Wirtschaft nötig haben. Der Schöpfer verfolgt in der Wirtschaft den pädagogischen Zweck der Einübung zur Gemeinschaft.

Es wird sich im Folgenden zeigen, daß diese beiden wirklich grundsätzlichen Äußerungen vereinzelt dastehen.

IV. Die Wirtschaft

§ 2. Das Sozialethos der Kirchen

Entsprechend dem ihm erteilten Auftrag¹ hielt es der Fortsetzungsausschuß von Stockholm für seine besondere Aufgabe, nicht nur die Kirchen zu gemeinsamem sozialen Handeln anzu-leiten, sondern auch das Denken der einzelnen Kirchen und Konfessionen auf dem Gebiete des «Praktischen Christentums» zu konfrontieren. Verschiedene Berichte wurden hierüber vorgelegt².

Eine im Auftrage des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum durch dessen Forschungsabteilung einberufene *Konferenz vom August 1932* befaßte sich eingehender mit diesen Fragen und erarbeitete in einer Aussprache auf Grund einer Anzahl Referate die wichtigsten grundsätzlichen Fragen. Die Referate wurden mit-samt einem kurzen Diskussionsbericht den Kirchen zu weiterem Studium übergeben³.

Die einzelnen Referate sind ausgesprochen konfessionelle Darstellungen und wollen auch nicht anders sein. Dementsprechend haben sie für unsere Untersuchung nur mittelbare Bedeutung, können aber immerhin dem Verständnis der oben aufgezeigten Schwierigkeiten dienen. — Wir fassen kurz zusammen⁴:

Der orthodoxe Referent, *Bischof Irenäus* von NoviSad, zeigt, wie seine in diesen Dingen — in den sozialen Fragen — wesentlich asketisch eingestellte Kirche ihr soziales Handeln sozusagen ausschließlich auf das Gebiet der Caritas beschränkt. — Dem entspricht die Tatsache, daß in den orthodoxen Studien «Kirche, Staat und Mensch» auf die wirtschaftlichen Fragen nur im politischen Zusammenhang eingegangen wird. Auch fiel auf, daß in Stockholm kein einziger orthodoxer Redner zu diesen Problemen sprach.

Der altkatholische Beitrag von *R. Keussen* kommt über eine aus dem Sakramentsleben genährte Individualethik nicht hinaus und vermag zu irgendwelcher grundsätzlicher Betrachtung des Wirtschaftslebens keine erwähnenswerten Aussagen zu machen.

Die Sozialethik des Luthertums ist nach *E. Wolf* noch nicht echt und lebendig gestaltet. Sein Beitrag dient hauptsächlich der Ab-

wehr bestimmter Tendenzen innerhalb des Luthertums: der Verkürzung des ethischen Anspruchs durch Anerkennung einer Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, ferner des Konservatismus in seinen verschiedenen Formen. — Wirklich lutherische Ethik ist nach Wolf radikale Ethik der Liebe, der «gemeine Orden» über den drei Hierarchien von Kirche, Staat und Familie. — Ansatzstelle einer eigentlichen Sozialethik kann nur der Beruf als Berufung sein, als Berufung aus der Schöpfung durch die Erlösung zum Reiche Gottes — eine Auffassung, die eine weitere Ausgestaltung einer umfassenden und konkreten Sozialethik fast unmöglich macht.

Der Calvinismus war nach *P. Barth* ursprünglich durch den eschatologischen Gesichtspunkt bestimmt, der wohl einerseits die Brüchigkeit und Relativität alles sozialetischen Verhaltens erkannte, anderseits aber für die Zeit der peregrinatio den stärksten Antrieb gab, die Ehre Gottes zur Geltung zu bringen. Die Verkürzung der Eschatologie führte dann zum bekannten calvinistischen «Aktivismus», in welchem nicht einzelne Gesetze der Schrift, sondern das Grundprinzip des *Soli Deo Gloria* die Norm darstellt. Das göttliche Heilshandeln bezieht sich auch auf die Berufung zu einer bestimmten *ordinatio* und entsprechender Arbeit. Demzufolge können die entwickelten Arbeitsmöglichkeiten der modernen Wirtschaft positiv beurteilt werden — das Gesetz Gottes steht allen mammonistischen Auswüchsen entgegen und fördert die soziale Gerechtigkeit als Dienst am Gesamtwohl.

Die Arbeit des Schotten *E. J. Hagan* bringt keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte. Bezeichnend für den durch die Entleerung der Eschatologie verkürzten Aktivismus ist seine Klage über die Bedrohung dieses Aktivismus durch die Entpersönlichung und Versachlichung der modernen Wirtschaft: die Unternehmungsfähigkeit und der Einfluß des Einzelnen sind auf ein Mindestmaß beschränkt worden.

Der anglikanische Beitrag von *R. Kenyon* ist gänzlich historisch gehalten und kommt nicht über den bereits zitierten Satz hinaus, wonach wirtschaftliche Betätigung eine selbstverständliche Äußerung der sittlichen Lebensführung ist.

Auch abgesehen von der im allgemeinen einseitig-historischen Fragestellung dieser Beiträge ist das Ergebnis eine Illustration der oben beschriebenen Schwierigkeiten: eine grundsätzliche Erfassung des wirtschaftlichen Lebens als Rahmen der Berufsarbeit wie des sozialen Handelns überhaupt ist nicht zu finden; auch P. Barth kommt nicht über einige Ansätze hinaus.

Angesichts dieser Ausgangslage ist das Ergebnis der im Anschluß an diese und ähnliche Untersuchungen durchgeführten Konferenzen erfreulich. Mag auch hier eine prinzipiell-theologische Fragestellung meist fehlen, so sind doch wenigstens konkrete gemeinsame Aussagen möglich gewesen.

§ 3. Die Konferenzberichte

Wir entnehmen den beiden einschlägigen Berichten von *Stockholm*¹:

Die Kirche ist zur Ausrichtung der sozialen Botschaft verpflichtet. Als Mitarbeiter Gottes sollen die Christen das Kommen des Reiches Gottes auf Erden vorbereiten. — Die Macht Christi zur Befreiung des ganzen menschlichen Lebens darf nicht unterschätzt werden: Liebe, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit sind die Grundsätze menschlichen Zusammenlebens auch im wirtschaftlichen Bereich. Darüber hinaus hat die Kirche nicht bestimmte Wirtschaftsprogramme zu entfalten, sondern nur die menschlichen Gewissen zu reinigen und zu vertiefen.

Aus diesen Grundsätzen folgt:

Eine andere Einstellung zum Besitz² — Kooperation in der Industrie, wobei Verantwortung und Autorität ausgeglichen und der dauernde Kriegszustand in der industriellen Welt behoben werden soll — Beschränkung der Kinderarbeit, sowohl aus hygienischen und seelischen, wie auch aus wirtschaftlichen Gründen (Kinderarbeit drückt die Löhne!) — Kampf gegen die Arbeitslosigkeit aus moralischen Gründen: ihre Folgen können nicht durch Versicherung behoben werden.

Das Berufsbewußtsein ist zu vertiefen³. — Der Familie ist durch bessere Wohnungen und genügende Entlohnung die materielle Grundlage für ihre überaus wichtige Funktion als Zelle des Gemeinschaftslebens und der Kirche zu schaffen. — Anschließend werden noch die Sozialprobleme der Jugend, des Verhältnisses der Geschlechter, der Verbrecher und ihrer Bestrafung, der Freizeit und Erholung und schließlich des Alkoholismus behandelt.

Kennzeichnend für die Stockholmer Berichte ist ein unausgeglichenes Nebeneinander von sehr allgemeinen Grundsätzen und merkwürdig konkreten Äußerungen, die sogar ins Gebiet der Marktwissenschaft vorstoßen (Kinderarbeit), wobei man sich an dem zu jener Zeit besonders dringlichen Punkt, der Arbeitslosigkeit, dann wieder auf eine unverbindliche Empfehlung («es sollten die Christen nach einer brauchbaren und verantwortlichen Lösung suchen») zurückzieht.

Eine vom Genfer Institut veranstaltete Konferenz christlicher Sozialarbeiter beschäftigte sich 1930 in *London* mit der Stellungnahme der Kirche zur modernen Wirtschaftsgestaltung⁴. Die im Vordergrund stehende Frage, ob das Naturrecht eine brauchbare Basis christlicher Wirtschaftslehre darstellen könne, wird nicht eindeutig entschieden, der Bericht über den Kapitalismus gründet sich auf ein «durch die Offenbarung in Christus geklärtes» Naturrecht. Konkret wird ausgeführt, wie das kapitalistische Wirtschaftssystem eine Gestaltung des Berufslebens nach christlichen Grundsätzen unmöglich mache.

Eingehender beschäftigt sich die Konferenz von London mit dem Problem der Rationalisierung: sie begünstigt das wirtschaftliche Führertum und damit den Monopolismus, stellt das Berufsethos des Arbeiters in Frage, während der rationalisierten Produktion nicht eine entsprechende Steigerung des Konsums und der gesamten Lebenshaltung gefolgt ist.

O. Bauhofer und andere behandeln in ihren Referaten alle erdenklichen wirtschaftlichen Probleme, aus denen eines vor allem hervorgeht: die Kirche nimmt dieses und jenes vor, weiß aber nicht, von welchem Standpunkt aus sie eigentliche Stellung nehmen will

— was allerdings noch lange nicht heißt, daß sie deswegen auf eine Stellungnahme verzichtet. Es ist nicht zuletzt die allzusehr in die Breite gehende Arbeit dieser Konferenz gewesen, die jener eingehenderen Bestandesaufnahme rief, welche im vorigen Paragraphen referiert wurde.

Einzig bei *W. Menn* finden wir einen Vorstoß zu einem spezifischen Reden der Kirche: die Kirche hat sich nicht nur mit den wirtschaftlichen Problemen zu befassen und ihrerseits den Monopolismus und die industrielle Schulung zu studieren, sie hat sich vor allem zu fragen, welches besondere Gut sie ins Wirtschaftsleben und die entsprechenden Diskussionen hineinzutragen hat — so den Gedanken des Dienstes, der zur Rationalisierung nicht im Gegensatz steht, ihr aber auch nicht unterzuordnen ist.

V. A. Demant sucht seinerseits eine Gesamtschau zu gewinnen und die Konferenz vor einer allzu einseitigen Berücksichtigung der Rationalisierung zu warnen. Dieses Problem ist nur im Zusammenhang der ganzen modernen Wirtschaft und auf internationalem Boden zu klären und einer Lösung entgegen zu führen. Knappheitstheorie und Technisierung gefährden das wirtschaftliche Gleichgewicht, eine allgemeine Vermeidung der Krisenerscheinungen ist nach seiner Meinung nur durch eine richtige naturrechtliche Deutung der Wirtschaft möglich. — Nur indirekt, aus seinen Äußerungen über das Wesen des Staates, über Autorität und Freiheit etc.⁵, kann geschlossen werden, daß Demant wohl noch eindeutiger als *W. Temple* und *R. Kenyon* sich zu einer positiven Wertung der Wirtschaft innerhalb der Hierarchie des menschlichen Zusammenlebens, bekennt.

Die 1932 durchgeführte *Konferenz von Basel* beschäftigte sich mit der Arbeitslosigkeit. Ihr manifestartiger Bericht⁶ empfiehlt die Zulassung der freien Preisbildung, eine Neuregelung der Weltverschuldung auf der Basis gleicher Verantwortlichkeit von Gläubigern und Schuldnern und andere Einzelmaßnahmen. Irgendwelche grundsätzlichen Äußerungen fehlen.

Ein erster Versuch, die Probleme grundsätzlich zu erfassen, war die Konferenz von *Rengsdorf* 1933⁷. Hier werden die Fragen in

ihrer ganzen Breite aufgerollt, indem die Forschungsabteilung den Teilnehmern einen längeren Fragebogen vorlegte, der namentlich der theologischen Grundlegung einer möglichen Ordnung der Wirtschaft dienen und das Verhältnis solcher Ordnung zu dem in Christus geoffenbarten Erlösungswillen Gottes klären sollte. Eine zweite Sektion der Konferenz, die sich aus bedeutenden Soziologen zusammensetzte, sollte sich über bestimmte Einzelfragen der gesellschaftlichen Ordnung und über verschiedene Programme wie Sozialismus, Marxismus, Faschismus etc. aussprechen.

Soweit uns die Ergebnisse im summarischen Schlußbericht zugänglich sind, finden wir gegenüber London und Basel einen grossen Fortschritt, indem hier in vielen Punkten ein glückliches Nebeneinander grundsätzlicher Aussage und praktischer Stellungnahme festzustellen ist. Besonders wird das eigentümliche Verhältnis von Statik und Dynamik im Wirtschaftsleben herausgearbeitet, woraus für die Stellungnahme der Kirche bestimmte Konsequenzen sich ergeben. Die der Wirtschaft eignende Geschichtlichkeit setzt wohl zum vorneherein der theologischen Beurteilung und Wertung bestimmte Grenzen, zugleich aber muß sich gerade hier erweisen, daß die Kirche die Welt als den Gegenstand der erlösenden Liebe Gottes erkannt hat.

Eine Fülle von Einzelfragen wird angeschnitten. So versucht man den Anliegen des Sozialismus gerecht zu werden, auch die bleibenden Werte des wirtschaftlichen Liberalismus herauszuarbeiten. Mehr noch als in London wird die Notwendigkeit einer realistischen Begründung und Beurteilung der Arbeit betont, deren wirtschaftliche Seite (*iustitia oeconomica*) mehr beachtet werden soll. Unter dem Gesichtspunkt des Eigentums wird auch eine erste Auseinandersetzung mit dem Faschismus versucht, allerdings sichtlich in einer gewissen Unsicherheit gegenüber den neu sich anbahnenden Entwicklungen (März 1933!).

Die Bedeutung dieser Konferenz erschöpft sich nicht in den hier nur angedeuteten Resultaten. So besehen ist sie gleichsam ein erster Auftakt von Oxford. Darüber hinaus ist sie der definitive Uebergang von der nur-pragmatischen Fragestellung zur grundsätzlichen

Besinnung — zu einer Besinnung, die sich nicht mit der Juxtaposition konfessioneller Typen begnügt, sondern eine gemeinsame Wertung erstrebt. Zur methodischen Bedeutung der Konferenz vergl. auch Ehrenström s. v.

Die vier folgenden Jahre sind an den Arbeiten nicht spurlos vorübergegangen. Zwar ist für die wirtschaftliche Sektion der *Oxforder Konferenz* kein besonderer Studienband zusammengestellt worden, einzig in der Sammlung «Christian Faith and Common Life» finden sich einige wenige Hinweise auf die wirtschaftlichen Fragen, ferner sind die oekumenischen Aspekte auch in der Arbeit von O. H. v. d. Gablentz zum Friedensproblem⁸ berücksichtigt worden. Der Bericht der wirtschaftlichen Sektion selbst aber weist im Vergleich zu den vorangegangenen Äußerungen eine wesentlich breitere und tiefere Erfassung der Probleme auf⁹.

Der Bericht setzt voraus, daß das Liebesgebot die Kirche zur Teilnahme an den Läuften des Wirtschaftslebens verpflichtet. Die Gerechtigkeit ist ihrerseits das relative Grundmaß wirtschaftlicher Ordnung: Gehorsam gegenüber dem Liebesgebot bedeutet im wirtschaftlichen Leben Gerechtigkeit.

Trotz dieser klaren Ausgangsstellung wird auch weiterhin von der Liebe als der Norm des wirtschaftlichen Lebens gehandelt. Es heißt nicht nur, daß Produktionsformen und -Methoden der Sache menschlicher Bruderschaft dadurch dienen, daß sie über die Sphäre rein persönlicher Beziehungen hinaus dem Grundgedanken der Liebe Geltung verschaffen — die Liebe soll auch der Maßstab sein, nach dem die verschiedenen auf Gerechtigkeit hinzielenden Ordnungen zu beurteilen sind — der Maßstab für das Urteil über die relativen Vorzüge wirtschaftlicher Regelungen¹⁰. — An diesem unklaren Nebeneinander von Liebe und Gerechtigkeit (die Beispiele lassen sich vermehren) krankt der ganze Bericht.

Der analytische Teil verwahrt sich vorerst gegen eine allzuweitgehende Verurteilung des Kapitalismus, der auch der Entfaltung menschlicher Fähigkeiten dient. Der Nachdruck der Analyse liegt auf dem Fehlen eines religiösen Zentrums der Wirtschaftsordnung, welches die fortschreitende Vergeudung der geistigen Erbschaft

des Abendlandes zur Folge gehabt hat. Dieses Fehlen bedingt die Krisenerscheinungen und die Bewegungen zu einer radikalen Lösung der Schwierigkeiten. Der Kommunismus ist wohl eine Utopie und eine Entwürdigung des Menschen, zugleich aber eine Mahnung an das Gewissen der Kirche.

Im Widerspruch zur christlichen Lebensauffassung stehen besonders die Profitsucht der modernen Wirtschaft, die oekonomische Ungleichheit, der verantwortungslose Besitz wirtschaftlicher Macht und die Zerstörung des christlichen Berufsbewußtseins.

Unter den Christen bestehen bedeutsame Meinungsverschiedenheiten, vor allem über das System der Privatwirtschaft. Auch ohne dieses Hindernis kann es nur eine Lehre der christlichen Normen der Wirtschaft geben, nicht eine ins Einzelne gehende christliche Wirtschaftsordnung. — Solche Normen sind:

Voraussetzung der rechten Gemeinschaft von Mensch zu Mensch ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott — Allgemein zugänglichkeit der Bildungsmöglichkeiten und Schutz der Familie — Ausreichende Fürsorge für die Opfer der Wirtschaftskrisen — Pflicht und Recht zur Arbeit — Rechte Nutzung und Verteilung der Güter dieser Erde — Eine verantwortbare Stellung zum Eigentum.

Auf Grund dieser Normen ist es Aufgabe der Kirche, die Ursachen und Folgen der wirtschaftlichen Krisen aufzudecken — dies sowohl in einer Analyse des äußeren oekonomischen Gebarens wie der dem Menschenherzen innewohnenden Hindernisse wirtschaftlicher Gerechtigkeit.

Unter den praktischen Vorschlägen des Oxforder Berichtes sind erwähnenswert die Forderungen an die Kirche und ihr eigenes Leben: die wirtschaftliche und soziale Organisation der Kirche soll nicht unter dem Niveau der Welt stehen¹⁾, die wirtschaftlichen Tatsachen sind in Verkündigung und Liturgie einzubauen: gerade auch für die Dinge, mit denen sich der Mensch täglich befaßt, hat er um Vergebung zu bitten, um neue Kraft, hat er zu danken.

Negativ wendet sich der Bericht also gegen bestimmte Auswüchse der modernen Wirtschaft und stellt das Fehlen eines religiösen Zentrums des oekonomischen Handelns in den Vordergrund — das

IV. Die Wirtschaft

positive Motto lautet: Was uns Menschen reich macht, ist unsere Gemeinschaft mit Gott und in ihm mit unseren Brüdern. Die gesamte Wirtschaftsordnung muß dieser Gemeinschaft dienstbar gemacht werden — ein Satz, der aus dem Kommissionsbericht in die Botschaft übernommen wurde, wie überhaupt der diesbezügliche Teil der Botschaft fast wörtlich dem zusammenfassenden Bericht ¹² entspricht.

*

Das Generalthema der 3. Sektion von *Amsterdam* («Die Verantwortliche Gesellschaft») kann nicht ohne direkte Bezugnahme auf die Wirtschaft verstanden werden. Zwischen der Desintegration der menschlichen Gesellschaft, ihrem totalitären Massencharakter, der bedrohlichen Machtkonzentration und den weiteren oben ¹³ aufgezeigten Faktoren einerseits und den wirtschaftlichen Phänomenen, insbesondere dem Primat der Produktion anderseits bestehen unmittelbare Zusammenhänge, wie namentlich J. Ellul zeigt ¹⁴.

So beziehen sich die Aussagen des Berichtes auch auf die Wirtschaft: Auch hier gilt, daß die Weigerung des Menschen, seine Verantwortung vor Gott über alles zu stellen, die tiefste Wurzel aller Unordnung ist (§ 1). Ja der eine der beiden Hauptfaktoren der Krise unseres Zeitalters ist wirtschaftlicher Natur: die Machtkonzentration im Kapitalismus und im Kommunismus. Hier offenbart sich das soziale Uebel nicht nur in der Habgier einzelner oder ganzer Gruppen, sondern auch in der Stoßkraft oder in der Trägheit riesiger Organisationen, welche die Fähigkeit des Menschen, als sittliches und verantwortliches Wesen zu handeln, herabmindern (§ 5).

Positiv dürfen bestimmte wirtschaftliche Notwendigkeiten nicht außer acht gelassen werden, so die Stabilität der Währung, Kapitalschöpfung und Produktionsantriebe (§ 10). Ohne die Debatte über das Privateigentum entscheiden zu wollen, muß die Kirche beiden Systemen (der Sozialisierung und dem liberalen System) ihre um des Menschen willen bestehenden Grenzen in Erinnerung

rufen, wie denn der Mensch überhaupt im Sinne des oben ¹⁵ Referierten auch allen wirtschaftlichen Gegebenheiten und vermeintlichen Notwendigkeiten überzuordnen ist (§ 14 f.).

Unter den Mitarbeitern am Studienband für die 3. Sektion hat namentlich *C. L. Patijn* die wirtschaftlichen Aspekte der Krisis der Menschheit und der anzustrebenden Aenderungen ins Auge gefaßt ¹⁶: Es genügt nicht, die Entartungserscheinungen dieses oder jenes Wirtschaftssystems anzuprangern. Auch können einzelne Verbesserungen, wie Preiskontrolle, Zusammenarbeit von Arbeitnehmern und Arbeitgebern etc. auf die Dauer keine Sicherheit garantieren, wie denn eine wirtschaftliche Sicherheit ihrerseits sich allgemein sozial wiederum als verhängnisvoll erweisen kann. Es gilt, die Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens unter wahrhaft menschliche Kontrolle zu bringen und beiden Systemen (dem Kapitalismus bezw. dem freien Unternehmertum und der durchgehenden Sozialisierung) ihre besten Seiten abzugewinnen und in kundiger Planung Freiheit und Lenkung zu verbinden. Stets werden die materiellen Kräfte eine Gefahr für Geist und Seele bedeuten.

Schon in den 30er Jahren hatten J. H. Oldham ¹⁷ und V. A. Demant ¹⁸ auf die Verflochtenheit der wirtschaftlichen und politischen Probleme hingewiesen, auch hatten die Berichte hie und da in dieser Richtung sich geäußert. Aufs Ganze gesehen, ist es aber erst in der Amsterdamer Periode gelungen, die Zusammenhänge klar herauszustellen. Mag der Grundsatz der «verantwortlichen Gesellschaft» sonst seine großen Mängel haben — es wurde bereits auf diese hingewiesen — er kann durch fortgesetzte Arbeit und namentlich durch fachgerechte Beratung auch zu einem guten Instrument der wirtschaftsgerichteten Verkündigung der Kirche werden. Auch abgesehen von der Brauchbarkeit dieses Grundsatzes sind die Amsterdamer Forderungen (die Anerkennung des Primates des Menschen — die Möglichkeit der verantwortlichen Lebensgestaltung — das Subsidiärprinzip) wichtige Grundlagen christlicher Wirtschaftsethik.

IV. Die Wirtschaft

Ein *Vergleich* der Berichte der sechs erwähnten Konferenzen zeigt eine deutliche Wandlung:

1. Auch hier — wie z. B. bei der Frage der internationalen Beziehungen — läßt sich eine Entwicklung feststellen — hinsichtlich der Beurteilung der Lage wie hinsichtlich der Meinungen über die Möglichkeit einer Wandlung bis hin zum Verhältnis solcher Wandlungen zur Reichs-Gottes-Hoffnung.

2. Die ersten vier Konferenzen verzichten fast ganz auf eine grundsätzliche Beurteilung der Wirtschaft und beschränken sich auf bestimmte Erscheinungen und einzelne Verbesserungsvorschläge.

3. Oxford bemüht sich um eine Gesamtschau der Wirtschaft, kommt neben sehr allgemeinen Grundsätzen auch zu konkreten Normen (Recht auf Arbeit und dergl.). Trotz den vielen Anweisungen für eine Aktion auf weite Sicht und für unmittelbaren Einsatz fehlen aber doch ein grundsätzlicher Ausgangspunkt in der Beurteilung der Wirtschaft, wie ein umfassendes Ziel. Die in der Gerechtigkeit wirkende Liebe kann — ganz abgesehen von der inkonsequenten Darstellung — nicht genügen, sie trägt den Gegebenheiten ebensowenig Rechnung wie die Hoffnung auf eine neue Welt im Sinne einer doch irgendwie innerweltlichen Reichshoffnung¹⁹. — Oxford bedeutet sicherlich einen großen Fortschritt, findet aber den Weg nicht zu einer Darstellung, die von einem wirklich evangelischen Wirklichkeitssinn getragen ist.

4. Die Mängel des Grundsatzes der «Verantwortlichen Gesellschaft» bleiben voll bestehen. Indessen ermöglicht dieser Grundsatz eine klare Analyse und setzt ein in dieser Zeit zu erstrebendes Ziel. Der Grundsatz kann und muß expliziert werden, für sich betrachtet hängt er in der Luft — er bedarf aber keiner zusammenhängenden «Empfehlungen», die in den Oxforder Berichten als Ausdruck des Willens zu konkreter Hilfe und Gestaltung wohl begreiflich sind, die aber doch irgendwie peinlich wirken.

Aus der Fülle einzelner Probleme der Wirtschaft greifen wir noch eines heraus:

§ 4. Das Eigentum

Wir beschränken uns auf zwei Fragen:

1. Die Stellung der Kirche zum Privateigentum.
2. Die Stellungnahme der Kirche gegenüber den Entartungserscheinungen der kapitalistischen Wirtschaft.

I

Stockholm betrachtet den Besitz nicht als Zweck, sondern als anvertrautes Gut und damit als Mittel. Jeder Besizende ist Gott für seine Handlungen verantwortlich. Es besteht eine Dienstpflicht des Besitzes, die für alle gleich bindend ist ¹.

Aehnlich *London*: Der Besizende ist in der Verwaltung seines Eigentums Treuhänder Gottes — was mit der bereits erwähnten Kombination von Naturrecht und Offenbarung begründet wird ².

Rengsdorf (soziolog. Sektion) tritt von einer Besprechung der verschiedenen Lehren von einer rechten Wirtschaftsordnung her an die Eigentumsfrage heran. Das Eigentum ist eine unentbehrliche Ordnung des gesellschaftlichen Lebens. Die Verfügungsgewalt und die verschiedenen Rechtsformen dieser Gewalt sind sauber zu scheiden und verschieden zu beurteilen. Wohl kann eine wirklich adäquate Rechtsform nicht geschaffen werden, in den Vordergrund ist aber in jeder geschichtlich gegebenen Notwendigkeit der Gedanke des von Gott gegebenen Lebens (Amt) zu stellen. Alle Reformen sind der Gefahr einer Verpolitisierung ausgesetzt.

Oxford betont, wie gerade in der Verwaltung des Eigentums christliche Grundsätze unmittelbar angewandt werden können. Es gilt zwischen der bestehenden christlichen Eigentumslehre und den Gegebenheiten der modernen Wirtschaft die rechten Beziehungen herzustellen.

Das menschliche Eigentum hat zufälligen Charakter, es ist begrenzt durch die Abhängigkeit der Menschen von Gott, durch seinen Charakter eines anvertrauten Gutes und durch die Verpflichtung, jede Anhäufung von Eigentum im Blick auf ihre sozialen Folgen zu prüfen. — Ferner ist jedes Argument für das Eigentums-

IV. Die Wirtschaft

recht zugleich ein Argument für die weitestmögliche Verteilung des Eigentums, wie denn jedes Eigentumsrecht nur im Blick auf die Gesamtheit ausgeübt werden darf.

Die verschiedenen Formen des Eigentums werden ausführlich behandelt. Außer Diskussion steht das Recht auf bestimmte Verbrauchs- und Gebrauchsgüter zur Deckung des eigenen Bedarfs: Heim und Boden. Fragwürdig sind alle Besitztümer, die eine bestimmte Macht mit sich bringen: Industriekapital und Großgrundbesitz. Kleingrundbesitz und Kleinhandwerkereigentum sind positiv zu beurteilen, bergen allerdings die Gefahr der wirtschaftlichen Ausbeutung der Familie des Eigentümers in sich ³.

Amsterdam begnügt sich mit einer Abgrenzung gegenüber den Befürwortern einer Sozialisierung aller Produktionsmittel: die Institution des Eigentums als solches ist nicht die Wurzel der Verderbnis der menschlichen Natur, andererseits ist Privateigentum auch kein unbedingtes Recht (§ 10) — wozu wir R. Niebuhr zitieren: es ist falsch, die Sozialisierung als ein Allheilmittel für jede soziale Krankheit zu betrachten, aber es ist nicht falscher, als in der Sozialisierung als solcher ein Uebel zu sehen ⁴ — ähnlich äußert sich C. L. Patijn ⁵, während J. H. Oldham ⁶ und E. Brunner ⁷ sich indirekt zu einer positiveren Wertung des Privateigentums verstehen: die sozialen Gefahren der Sozialisierung stehen für sie im Vordergrund.

Gemeinsam ist den Konferenzberichten eine gewisse mittlere Linie, die den Charakter des Eigentums als anvertrautes Gut in den Vordergrund stellt. Von daher wird die Kritik am modernen Kapitalismus vorgenommen.

II

Stockholm: das Streben nach Gewinn ohne entsprechende Arbeit und Leistung muß verurteilt werden, besonders wenn es sich in der ungesunden, für das wirtschaftliche Leben schädlichen Spekulation äußert ⁸.

London: dem Kapital kommt zwar in der heutigen Wirtschaft eine notwendige Funktion zu, es versagt aber, wenn es gilt, sein Wirken

in der Produktion, in der Verteilung und im Konsum christlichen Grundsätzen unterzuordnen. Das System des Kapitalismus entzieht sich seinem Charakter nach der Einwirkung christlicher Kräfte⁹.

Oxford hebt die dem modernen Kapitalismus eigene Konzentration des Eigentums hervor. Die moderne Wirtschaft ist auf die Gewinnerzielung zu Gunsten einiger ihrer Glieder angelegt und kann dann darum ihrer sozialen Aufgabe nicht genügen. Wohl ist der Kapitalismus durch Gesetzgebung und Gewerkschaftsbewegung etwas eingedämmt, er stellt aber immer noch eine Tyrannei dar und kann vor keiner Autorität zur Rechenschaft gezogen werden — er erzeugt eine unentschuldbare Ungleichheit der Lebensmöglichkeiten. Das Bestehen wirtschaftlicher Klassen ist ein dem christlichen Gewissen unerträgliches Aergernis¹⁰.

Es wurde bereits¹¹ ausgeführt, wie man sich in *Amsterdam* um eine peinlich gerechte — und darum irgendwie unrealistische — Beurteilung des Kapitalismus und des Kommunismus bemühte — ein Versuch, der zu einem verzerrten Bild des gegenwärtigen kapitalistischen Systems führte. Bestehende Einschränkungen und regionale Unterschiede werden zwar festgehalten, dann aber wird ausgeführt, der Kapitalismus habe

1. die Tendenz, die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, also die primäre Aufgabe aller Wirtschaft, dem materiellen Vorteil der Inhaber der Produktionsmittel unterzuordnen,
2. die Tendenz, schwerwiegende Ungleichheiten zu erzeugen,
3. im «christlichen» Westen gegenüber dem theoretischen Materialismus des Kommunismus einen praktischen Materialismus großwerden lassen, und
4. die Völker der kapitalistischen Länder je und je schicksalhaften Krisen, besonders auch der Massenarbeitslosigkeit unterworfen.

Diese Beurteilung trifft nun allerdings in ihrem vollen Gewicht nur den «klassischen» Kapitalismus, wie auch an einer Stelle (§ 22) ausdrücklich gesagt wird. — Der Bericht wendet sich gegen die

Meinung, es bestünde nur die Alternative Kommunismus-Kapitalismus, und fordert neue schöpferische Lösungen, die es nicht zulassen, daß Gerechtigkeit und Freiheit sich gegenseitig ausschließen.

In diesem Sinne hat sich namentlich auch *C. L. Patijn* geäußert¹²: die Christen werden sich mehrheitlich an der Seite der sog. dritten Macht finden. Ohne gewisse staatliche Eingriffe ins Wirtschaftsleben sind weiteste Kreise nach wie vor der ökonomischen Unsicherheit ausgesetzt. Von dieser These aus hat Patijn den Bericht der 3. Sektion gegen kritische Stimmen aus den USA und der Schweiz in Schutz genommen¹³.

Wiederum wird eine richtige Vertiefung des Grundsatzes der Verantwortlichen Gesellschaft dahin führen, daß das Problem des Kapitalismus gerade von der Kirche her im richtigen Lichte gesehen wird: die Entscheidung liegt nicht in der Frage Privateigentum oder Nicht-Privateigentum, oder in der Möglichkeit bestimmter Beschränkungen, sondern letztlich im Menschen selbst — vgl. hierzu *J. H. Oldham*¹⁴.

Zusammenfassung:

1. Die Auseinandersetzung der Kirche mit den Problemen der modernen Wirtschaft ist durch mancherlei Schwierigkeiten gekennzeichnet: die Kirche verfügt nicht über eine grundsätzliche Haltung gegenüber dem Phänomen Wirtschaft, wie dies gegenüber dem Staat der Fall ist — sie findet auch in der Nationalökonomie keine entsprechenden Konzeptionen — die Wirtschaft entzieht sich auch wesensmäßig zum Teil einer solchen Konzeption.

2. Dementsprechend beschränken sich die kirchlichen Stellungnahmen bis Oxford auf Einzelprobleme, namentlich auf Krisenerscheinungen und die Möglichkeiten, ihrer Herr zu werden.

3. Oxford versucht, die in der Liebe begründete Gerechtigkeit als Norm der Wirtschaft zu proklamieren und leitet daraus eine Reihe von konkreten Einzelforderungen ab.

4. Eine klarere Gesamtschau ermöglicht der Amsterdamer Grundsatz der «Verantwortlichen Gesellschaft». Es besteht hier aber die Gefahr einer rein formalen Konzeption, die weiterer theologischer und wirtschaftswissenschaftlicher Bearbeitung ruft.

5. Unter den Einzelproblemen tritt neben der Frage des Berufes¹⁵ besonders die Stellungnahme zum Eigentum hervor. Das Eigentum wird allgemein als anvertrautes Gut verstanden. Eine grundsätzliche Ablehnung des Eigentums, auch an Produktionsmitteln, findet sich nicht; bekämpft wird aber der in verantwortungsloser Machtkonzentration entartete Kapitalismus.

V. DIE ERZIEHUNG

§ 1. Die Fragestellung

Die einschlägigen Berichte und Studien beschäftigen sich mit zwei Fragekreisen:

Einmal wird nach dem *Wesen der Erziehung* gefragt. Entsprechend der allgemeinen Entwicklung der modernen Pädagogik geht man dabei von der Ueberzeugung aus, die Erziehung habe neben der Vermittlung eines bestimmten Wissens zur Bildung des Charakters zumindest beizutragen. — Von hier aus konzentriert sich die Diskussion auf das Problem des Verhältnisses von *Autorität und Freiheit*. Dies einmal hinsichtlich des Erziehungsvorgangs, sodann aber auch hinsichtlich des Erziehungsziels: enthält eine christliche Pädagogik gegenüber der profanen eine Verschiebung innerhalb des Verhältnisses von Autorität und Freiheit? Oder: bedeutet die christliche Erziehung eine Festigung beider Faktoren und eine rechte Ortsbestimmung der Spannung, nämlich in der Offenbarung selbst?

Steht das Verhältnis von Autorität und Freiheit im Vordergrund, dann wird sich sogleich zeigen, wie diese Frage weit über die Erziehung im engeren Sinne hinausführt, wie es sich hier um eine Frage der Kultur überhaupt handelt. Darum betonen auch die verschiedenen Studien für Oxford, daß es sich bei der Erziehungskrise der Gegenwart um eine Krise der Kultur überhaupt handelt, selbst abgesehen von der Tatsache, daß eine christliche Erziehung innerhalb einer immer mehr säkularisierten Gesellschaft auf stets grössere Schwierigkeiten stößt.

Ist so die weitere Frage nach der Erziehung gestellt und ihr besonderer christlicher Aspekt aufgezeigt worden, so ergibt sich ohne mehr die *zweite Frage*: Was kann und soll die Kirche in der Erziehung fordern und tun? Welche Einflußnahme der Kirche ist heute noch möglich bezw. erwünscht? Wir werden uns hier auf grund-

sätzliche Äußerungen beschränken und auf ein Referat der zahlreichen regional bedingten Ausführungen über «taktische» Möglichkeiten und Hindernisse verzichten.

Es handelt sich bei diesem zweiten Problemkreis um rechtlich-institutionelle Fragen wie um Fragen der geistigen Beziehung und Beurteilung überhaupt. Es fällt auf, daß nirgends in Studien und Berichten der liberale Staat und die liberale Weltanschauung so scharf unter die Lupe genommen werden wie hier. Ganz anders als bei der Beurteilung der verschiedenen Entartungen des Staates¹; wo hinsichtlich des Ausmaßes derselben zwischen dem liberalen und dem totalitären Staat ein deutlicher Unterschied zu Gunsten des ersten gemacht wurde, hat man hier oft den Eindruck, es werde angesichts der zersetzenden Wirkung liberaler Erziehung allen andersgearteten Bemühungen, eben auch den totalitären, ein gewisses Verständnis entgegengebracht. Die Abgrenzung ist wohl deutlich, aber ebenso deutlich und scharf ist diejenige gegenüber dem Liberalismus.

Dies gilt allerdings hauptsächlich von den Oxforder Studien. Bericht und Botschaft von Oxford legen die Akzente anders: Gerade auf dem Gebiet der Erziehung wird der Gegensatz zwischen christlichem Glauben und nicht-christlicher Weltanschauung, zwischen Kirche und allumfassender Volksgemeinschaft am schärfsten. Hier hat die Kirche sich zum Kampfe zu gürten².

Zur weiteren Klärung der Fragestellungen folgt ein Referat der Berichte von Stockholm und Oxford. Es sei hier schon bemerkt, daß Amsterdam sich bis auf wenige Ausnahmen nicht mit der Erziehung beschäftigt hat, wenigstens nicht im Zusammenhang. Einige Hinweise der Amsterdamer Arbeiten werden wir berücksichtigen.

§ 2. Die Konferenzberichte von Stockholm und Oxford

Kein anderer Bericht von *Stockholm* ist so allgemein gehalten wie dieser¹. Auf 14 Spalten finden sich viele Äußerungen, die aber

alle irgendwie über der Wirklichkeit dahinschweben. — Stellten wir oben ² zum Bericht über die wirtschaftlichen Fragen fest, daß dieser sich mit allen möglichen Einzelheiten befaßt und eine grundsätzliche Stellungnahme vermissen läßt, so haben wir hier eine beredte Ansprache vor uns, die alles überblicken und andeuten will, die aber doch kaum über einen konkreten Punkt zu befragen ist — bis dann der Bericht sehr konkret wird und auch zur Einsetzung einer besonderen Kommission führte ³: in der Frage der Schulbücher.

Aufs Ganze will der Bericht den Beitrag der Religion in der Erziehung und die besondere Verantwortung des Christen auf diesem Gebiete beleuchten. — Angesichts der modernen Zivilisation und des Mangels eines entsprechenden Fortschrittes der geistigen Kultur gilt es, die Erziehung auf die Heranbildung einer vollen in sich abgerundeten Persönlichkeit auszurichten — einer Persönlichkeit, die lebt in der Gemeinschaft mit Gott und in allen Beziehungen der menschlichen Gemeinschaft vom Geiste Christi durchdrungen ist. Dementsprechend soll gerade die Erziehung die Aufteilung des Lebens in einen religiösen und einen nicht-religiösen Teil überwinden und den Geist weltweiten Mitgefühls einflößen. Letztlich ist alles, was die Kirche zu den sozialen Fragen sagt, irgendwie Erziehung. Darum soll die Kirche auch allen, die an solcher Erziehung arbeiten, die Hand reichen: sie ist wohl nicht von dieser Welt, sie ist aber in dieser Welt und spricht zu ihr.

Wo sonst die Erziehung sich mit allgemeinen Moralprinzipien begnügt, hat die Kirche die lebensspendende Kraft Christi in die Erziehung hineinzutragen und zu zeigen, daß nur durch diesen Geist das allgemeine Erziehungsziel zu erreichen ist. — Dieser Aufgabe zu genügen, hat die Kirche mit allen Trägern der Erziehung Kontakt aufzunehmen. Nur so kann sie ihren Auftrag ausrichten. Dies gilt namentlich auch für die Erwachsenenbildung. Der Lehrerbildung ist ebenfalls alle Aufmerksamkeit zu schenken, auch auf diesem Wege kann die Bibel wieder das große Schulbuch der Menschheit werden.

Für die Völkerverständigung ist von Bedeutung eine Reform des

Geschichtsunterrichts und der dabei benutzten Lehrmittel. Hierzu werden einige konkrete Vorschläge gemacht.

Schon in seinem Titel zeigt der *Oxforder Bericht* eine Beschränkung an. Er will von «Kirche, Volk und Staat auf dem Gebiete der Erziehung»⁴ handeln, also nicht allgemein von der «Christlichen Erziehung» wie Stockholm, stellt also den zweiten der oben angedeuteten Fragekreise in den Vordergrund.

Die Kirche ist an der Erziehung besonders interessiert. Als eine Gemeinschaft freier Personen unter Christi Gebot, die in der Persönlichkeit etwas Heiliges erblickt, entsteht für die Heiligkeit des Gewissens und auf die Verantwortlichkeit des Einzelnen in der Society Wert legt — als erlösende, bejahende und kritische Gemeinschaft — als übernationale, über Rassen und Klassen stehende Gemeinschaft — als ewige Gemeinschaft hat die Kirche ihre besondere erzieherische Aufgabe.

Dies wird nun aber verschieden verstanden.

1. Meinung: die erzieherische Aufgabe der Kirche ist von der allgemeinen Erziehung wesentlich unterschieden. Ihr Ziel ist über dem, was Volk und Staat bezwecken: es geht um das Handeln Gottes in der Wiedergeburt.

Die 2. Meinung will dieses besondere Ziel durchaus gelten lassen, es aber durch ein positives Interesse der Kirche an aller Erziehung ergänzen, durch eine intensive Zusammenarbeit mit Staat und Volk, durch Teilnahme an der Heranbildung des Menschen zu aktiver Anteilnahme an der Gestaltung der Gesellschaft.

Der Staat stellt die Erziehung des loyalen Staatsbürgers in den Vordergrund, vermittelt dazu auch eine gewisse Bildung und greift mancherorts zur Aufrechterhaltung und Festigung der nationalen Einheit weitgehend in die Erziehung ein.

Wirksamer ist die Gesellschaft als solche. Der Reichtum ihrer Lebensformen und Lebensäußerungen trägt zum geistigen Reichtum der Nation bei. Die Kirche ist an einer weitgehenden Tätigkeit der Gesellschaft in der Erziehung interessiert, weil sie damit die Möglichkeit erhält, ihre eigenen Schulen einzurichten und einen eigenen Erziehungstyp zu schaffen.

Nachdem diese drei Träger der Erziehung — Kirche, Staat und Gesellschaft — ihre grundsätzliche Darstellung erfahren haben, hebt der Bericht die wichtigsten Aspekte der gegenwärtigen Lage hervor: die Verweltlichung des Lebens — der Fortschritt von Wissenschaft und Technik und die entsprechende Hybris des Menschen — die innere Auflösung der Gesellschaft — die Umstellung des Interesses der öffentlichen Erziehung auf die Heranbildung eines bestimmten Menschentyps — die neuen Mittel der erzieherischen Beeinflussung.

Hinsichtlich der Beziehungen der Kirche zu Staat und Gesellschaft auf dem Gebiete der Erziehung stellen sich vier Probleme:

1. Die Bedrohung der Freiheit — der Freiheit der Forschung — der Freiheit des Einzelnen, der gerade durch die Erziehung einem bestimmten Gesellschaftstypus nicht nur ein-, sondern untergeordnet werden soll — der Freiheit der Kirche zur religiösen Erziehung — schließlich der Freiheit überhaupt, die Vorbedingung aller rechten Erziehung ist.

2. Die erzieherischen Zwangsmaßnahmen des um seine Zukunft besorgten Staates, denen die Kirche nicht mit einer gesunden Lebensanschauung entgegentreten kann.

3. Das weitgehende Unvermögen der Kirche, die Jugend für die Sache Christi zu erfassen.

4. Die mangelnde Vertrautheit der Kirche mit den Errungenschaften der modernen Wissenschaft. Sie muß sich diese zu eigen machen, um der Entpersönlichung der menschlichen Beziehungen entgegenzutreten, wobei sie weiß, daß der Aufbau des Menschen in Christus den Weg von Person zu Person gehen muß.

Hieraus ergeben sich Aufgaben:

1. Die Kirche muß von ihren erzieherischen Möglichkeiten mehr Gebrauch machen und sich um eine gegenwartsnahe Theologie, um fähige Lehrer und eine klare Deutung der Kultur bemühen.

Unterschiedlich sind hierbei die Auffassungen über die biblische Erziehung im engeren Sinne: die einen betonen die Vernunftwidrigkeit des Evangeliums, während die anderen gerade innerhalb der Kirche das Vertrauen zur Vernunft, die auch die göttlichen

Wahrheiten erkennen und bezeugen kann, hochhalten wollen, wobei diese Meinungsverschiedenheit mit der oben angedeuteten über das kirchliche Interesse an der Erziehung in unmittelbarem Zusammenhang steht.

2. Eine umfassende Philosophie der Erziehung soll die Zusammenhänge der ganzen Erziehung in christlicher Schau herausstellen.

3. Wichtiger als die schulische Beeinflussung ist die Erziehung im Elternhaus. — Für die Schule ist die Beeinflussung der Lehrerschaft besonders bedeutsam. Rein diesseitige Unterrichtsweise ist verderblich, verderblich ist aber auch ein Religionsunterricht, der den Eindruck erweckt, man habe zwischen der Kirche und dem Rufe der Wahrheit zu wählen. —

4. Es folgen eine Reihe von praktischen Aufgaben, besonders für den Erziehungsauftrag der Kirche innerhalb ihrer bestehenden Einrichtungen, auch im öffentlichen und privaten Gottesdienst.

5. In äußerlich noch christlichen Ländern darf die Bedeutung des öffentlichen Religionsunterrichtes nicht überschätzt werden. Die Kirche hat auch hier einen eigenen Erziehungstypus herauszuarbeiten, im übrigen sich durch einen Zusammenschluß aller Kirchen für ein positives Verständnis der Gewissensfreiheit und für die Garantie der Freiheit religiöser Erziehung einzusetzen.

6. In nicht-christlicher Umgebung hat die Kirche den großen Vorteil, ihr Eigenes deutlich zur Darstellung bringen zu können, soll sich aber auch davor hüten, den Mangel an Leistungen durch überbetonte Frömmigkeit zu verdecken. Wichtig ist hier besonders die Einflußnahme auf das profane Lehrpersonal.

7. In antichristlicher Umgebung schließlich hat die Kirche die Forderung der Freiheit des Religionsunterrichtes hochzuhalten, im übrigen aber sich auf den eigentlichen Ort der Erziehung, auf die Familie, zurückzuziehen.

*

Der *Kurzbericht* ⁵ faßt zusammen:

1. Die Kirche will die beste Erziehung, d. h. die Erziehung, bei der es zu einer lebendigen Begegnung mit Gott und zur Antwort persönlichen Dienstes kommt.

2. Für jede rechte Erziehung steht die Wahrheit obenan. Man muß sie in Freiheit suchen und lehren können. Dementsprechend lehnt die Kirche das Erziehungsmonopol des Staates oder der Gesellschaft ab und fordert die Freiheit des Religionsunterrichts und der religiösen Arbeit an der Jugend überhaupt.

3. Ziel der Kirche ist die Erziehung von durch Christus befreiten Menschen.

4. Damit wird der ungehemmte Individualismus abgelehnt, die Kirche stellt sich auf den Boden der gegebenen Gemeinschaftsordnungen.

5. Die rechte Einstellung zu diesen Ordnungen und die rechte Führung einer hingabebereiten Jugend ist nur möglich unter Christus dem Herrn.

6. Von besonderer Bedeutung ist die Haltung der Lehrer — eine bessere Ausbildung der kirchlichen Erziehungsträger ist wichtig.

7. Die Uneinigkeit der Kirchen ist für die Erziehung gefährlicher als irgend ein von außen kommender Druck.

*

Aus den beiden Konferenzberichten ergeben sich einige Fragen, die im Folgenden unter Berücksichtigung der Arbeiten des entsprechenden Studienbandes ⁶ behandelt werden sollen:

Die Aspekte der Erziehungskrise.

Das Ziel der Erziehung in kirchlicher Sicht.

Die Träger der Erziehung.

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiet der Erziehung.

Erzieherische Betätigung im weiteren Sinne: eine Zusammenfassung der praktischen Hinweise.

§ 3. Die Aspekte der Erziehungskrise

Wie bereits ausgeführt, nehmen Studien und Bericht von Oxford in auffallend scharfer Weise Stellung gegen die Erziehung in der

liberalen Gesellschaft. Der Bericht stellt die verhängnisvollen *Folgen des Säkularismus* an den Pranger. — Wir ergänzen aus den Studien:

Nach J. H. Oldham ist die Stellung der Kirche im liberalen Staat keineswegs normal, ihre Tätigkeit ist versteckten Gefahren ausgesetzt¹. — C. H. Morris will zwar gewisse liberale Prinzipien hochhalten, stellt aber fest, daß die liberalen Methoden in Schule und Universität die Fähigkeit der Jugend zu sozialem Handeln entkräftet und entnervt hat: viele liberal erzogene Menschen entziehen sich in ihrer individuellen Ueberempfindlichkeit der Allgemeinheit und sind nicht mehr für einen wirklich fanatischen Einsatz zu haben².

Der deutsche Anonymus (der im Sinne des oben S... Ausgeführten die «innere Linie» vertritt und in der damaligen Bekennenden Kirche zu Hause ist), stellt ganz allgemein den Liberalismus als eine Bedrohung der christlichen Verkündigung dar, da er diese nur als eine Weltanschauung neben anderen betrachten kann³. — J. H. Oldham betont in diesem Zusammenhang besonders den liberalen Relativismus: das menschliche Dasein findet keine Erfüllung, wenn es sich ohne Ende zwischen lauter Möglichkeiten bewegen soll. Der Fehler des liberal-humanistischen Erziehungs-ideals ist, daß es alles interessant und nichts verpflichtend erscheinen läßt⁴. — Und Kobustamm: aus der Achtung vor dem Gewissen des anderen wurde die Scheu, den anderen überhaupt zu formen. Reifen- und Wachsenlassen sind allzu einseitig an die Stelle der Autorität getreten⁵.

Nach J. W. D. Smith besteht das Wesen der Erziehungskrise im Einflußgebiet des Liberalismus nicht etwa darin, daß eine große Mehrheit sich ablehnend verhält; vielmehr ist das lebendige Interesse verloren gegangen. Die Religion ist in einen Winkel gedrängt oder in das Prokrustesbett der humanistischen Wissenschaft gezwungen worden. Weithin fehlt das Bewußtsein dessen, was die Kirche von der abendländischen Kultur wesentlich unterscheidet. Wie immer man die Ursachen dieses Zustandes beurteilen mag, auf jeden Fall ist das Prophetische, das Eigen-Christliche in einer entleerten Tradition erstickt⁶.

Ein zweiter Aspekt ist die *Schuld der Kirche*. Sie hat die Gesellschaft wohl erobert, sie ist aber auch von ihr verschlungen worden und hat dies geschehen lassen. Auf dem Gebiet der Erziehung ist sie dem Intellektualismus verfallen, während doch die Erkenntnis Gottes weniger ein Schauen Gottes als ein Wandeln mit Gott ist (Kohnstamm ⁷). Weiter hat sie — ebenfalls nach Kohnstamm — die Bedeutung der Aktivität für die Erziehung unterschätzt und der Angst einen zu großen Raum gelassen. — Allgemein wird von J. W. D. Smith die doppelte Schuld der Kirche herausgestellt: Sie hat sich einerseits dem liberalen System zu weit angeglichen und ihr Sonderbewußtsein verloren — sie hat sich andererseits zu sehr auf ihre Tradition zurückgezogen und die Verbindung mit der modernen Pädagogik wie auch mit der herangewachsenen Jugend (so namentlich wieder *Kohnstamm*), das was Stockholm den Berührungspunkt nennt ⁸, verloren ⁹.

Der dritte Aspekt ist das *Aufkommen des totalitären Staates*. Ähnlich wie in der zweiten Sektion von Oxford wird sein Aufkommen als Reaktion gegen die Auflösung der Gesellschaft erklärt. Auch die Entartung der Pädagogik hat das Ihre dazu beigetragen, indem sie wohl die Freiheit, nicht aber das Gute gewährleistete (W. Zenkowsky ¹⁰).

Zur Kritik der totalitären Methoden bemerkt J. Oldham ¹¹, daß das Bestreben, wirkliche Bindungen zu schaffen, nur zu begrüßen sei. Doch binden kann nur das, was wirklich über uns ist, nicht das, was sich über uns stellt. Wieder ist es — mit Ausnahme des deutschen Anonymus — allgemeine Ueberzeugung der Mitarbeiter, daß der totalitäre Staat nicht nur durch die von ihm ausgehende Bedrohung der kirchlichen Arbeit und seine funktionellen Grenzüberschreitungen abzulehnen ist; er stellt vielmehr die vollendete Form des Säkularismus dar. Er ist Selbstvergottung und ist darum als Träger der Erziehung auf der ganzen Linie abzulehnen. — Der Deutsche wirbt um Verständnis für die Notwendigkeit des neuen Staates, für seinen ersten Versuch, das Problem der Massenföhrung irgendwie zu lösen — er ist ein politischer Vorgang, der

§ 3. Die Aspekte der Erziehungskrise

für dieses oder jenes politische Ideal von Bedeutung sein mag, was aber für die Kirche kein entscheidender Gesichtspunkt sein darf ¹².

Diese dreifache Krise, die zugleich eine innere und eine äußere Bedrohung des Erziehungsvorgangs darstellt, führt die Kirche zur Frage, welches allgemeine Ziel der Erziehung sie erstreben will — dann auch: welchen besonderen Beitrag sie leisten will, sofern sie sich von den allgemeinen Erziehungsbemühungen nicht ganz distanziert. — Es sind Fragen, die hier weniger hinsichtlich der in den Studien ausgeführten praktischen Möglichkeiten als hinsichtlich der grundsätzlichen Stellungnahme referiert werden sollen.

§ 4. Das Ziel der Erziehung in kirchlicher Sicht

Die Formulierungen der Stockholmer und Oxforder Berichte wurden bereits referiert ¹ — wir ergänzen aus den Studien:

J. H. Oldham stellt die Mitteilung lebendiger Erfahrung in der Beziehung von Person zu Person in den Vordergrund ², *F. Clarke* die Uebernahme des kulturellen Erbes durch den Einzelnen, ein Vorgang, der zugleich eine Entwicklung und Erhöhung der Kräfte des Einzelnen bedeutet — eine Verinnerlichung der Grundüberzeugungen der Kultur, sodaß das, was zunächst als äußere Norm erscheint, zur bewußt anerkannten und persönlich übernommenen Lebensmaxime wird — eine Gestaltung des Willens, darin Einsicht und Handeln in vernünftigem Einklang stehen ³.

Wesentlich über diese formalen Bestimmungen hinausgehend umschreibt *Ph. Kobustamm*: Christliche Erziehung ist das Handeln eines Menschen im Verkehr mit dem Nächsten, wobei er sich bewußt ist, niemals für den anderen letzte Autorität sein zu dürfen, vielmehr mit dem anderen immer wieder vor der Autorität Gottes stehen will ⁴.

Damit ist auf das Problem von Freiheit und Autorität hingewiesen, wie es sich in der persönlichen Erziehungsgemeinschaft stellt:

Der Einzelne ist eine Abstraktion, er kann nur als Glied der Gesellschaft gesehen werden. In dieser Gemeinschaft muß die Spannung von Freiheit und Autorität freudig bejaht werden. Die Spannung wird zu tragen sein, ja, sie wird sich als notwendig erweisen, wenn die Liebe das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bestimmt. Die Liebe ist Hingabe an die Autorität Gottes, dem zu dienen höchste Freiheit ist (*J. H. Oldham* ⁵).

In diesem Zusammenhang ist es das besondere Anliegen *C. Morris'*, bei aller kritischen Stellungnahme zum Liberalismus die Lebendigkeit und Spontanität des Einzelnen keiner wie immer gearteten Forderung der Gemeinschaft zu opfern: nur die werden die Freiheit lieben und verteidigen, die auch Gebrauch machen von ihr ⁶ — wie anderseits *F. Clarke* als einzig brauchbare Grundlage der Erziehung das Fundament der Zucht in einer festen gesellschaftlichen und kulturellen Ordnung findet ⁷.

Abgesehen von den Äußerungen *Ph. Kohnstamms* sind die Zielsetzungen des *Oxford*er Berichtes viel zentraler als die hier referierten und die ähnlichen Umschreibungen bei *P. Monroe* und *J. W. D. Smith*.

Immerhin wird das spezifisch Christliche oder wenigstens das spezifisch Religiöse auch hervorgehoben:

Nach *F. Clarke* ist die höchste Garantie der freien Persönlichkeit religiöser Natur. Die entsprechende Religion ist eine Religion der Liebe — sie weiß um die Unvollkommenheit des Menschen und wird garantiert durch ein «erneuertes» Christentum. Dem entsprechend ist Erziehung Darstellung des christlichen Lebens bei voller Berücksichtigung der heutigen Wirklichkeit — durch sie wird der Mensch frei, indem er zugleich die Bedingungen seiner Freiheit um seine Verpflichtung, nach Vollendung zu streben — sie weiß um diese Spannung in ihrem Bewußtsein der «Sünde» — sie weiß, daß es für den Menschen zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt keine Ruhe geben kann — kurzum: die Freiheit erkennt und anerkennt ⁸.

Klarer ist *Ph. Kohnstamm*: Grund und Ziel ist die Beziehung zu Jesus Christus. Diese Beziehung ist nicht nur eine Einsicht, sie ist

Treue und Erwartung: nur durch den Herrn ist die wirkliche Gemeinschaft in der Freiheit möglich. Erziehung will nun nichts anderes als dem jungen Menschen helfen, diesen Weg des vertrauensvollen Gehorsams zu entdecken. Dieses Ziel geht über den eigentlichen Unterricht hinaus, handelt es sich doch um das ganze Leben des jungen Menschen, um seine verantwortliche Lebensführung in direkter Beziehung zu Gott⁹.

Dieses Besondere würde J. W. D. Smith wohl anders formulieren, er stellt es aber implicite auch heraus, wenn er die Wiederherstellung der Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft als unerlässliche Grundlage christlicher Erziehung bezeichnet¹⁰.

Ist somit die Frage nach dem Ziel mit einigen Hinweisen beantwortet, ergibt sich die Frage nach den Trägern der Erziehung.

§ 5. Die Träger der Erziehung

Stockholm hebt drei Gesichtspunkte hervor:

1. Eigentlicher Träger ist die Familie. Das Kind ist den Eltern anvertraut, damit sie es zu einem Bürger des Reiches Gottes und des eigenen Volkes erziehen — die Mutter hat die Hauptverantwortung — christliche Erziehung kann und muß daheim beginnen, wenn sie wirksam sein soll.

2. Daneben bestehen Schule und zahlreiche Organisationen. Die Bedeutung der in ihrem Auftrage handelnden Personen wird hervorgehoben.

3. Die Kirche ist durch ihre Wirksamkeit und durch ihren Einfluß auf die anderen Erziehungsträger an der Erziehung in doppelter Weise beteiligt¹.

Ähnliches findet sich in den *Oxforder* Berichten.

Daneben fällt es auf, daß die Studien, mit Ausnahme von Ph. Kohnstamm, die Familie ganz außer Betracht lassen und sich ganz auf die Schule, auf die allgemeine Schule und die aus der Kirche hervorgegangene, ausrichten.

Allgemein betont J. H. Oldham die Bedeutung der Lehrerpersön-

lichkeit und ihrer christlichen Beeinflussung², ähnlich C. R. Morris³ und Ph. Kohnstamm⁴, der vor allem auch festhalten will, daß alle Träger der Erziehung nur eine von den Eltern abgeleitete oder in Ausnahmefällen an ihre Stelle tretende Erziehungsvollmacht haben⁵. — J. W. D. Smith und der deutsche Mitarbeiter stellen als Träger der eigentlichen Erziehung nicht so sehr eine allgemeine «Kirche» als vielmehr die Gemeinde in den Vordergrund — die Zelle mit ihrer Erkenntnis der Nöte unserer Zeit und ihrer Einsicht in die christliche Heilswahrheit⁶.

Entsprechend der tatsächlichen Lage kommen Berichte und Studien nicht zu einem eindeutigen Schluß über die Aufgabe der Kirche auf dem Gebiete der Erziehung.

Die Beiträge kommen auf Grund ihrer regionalen Erfahrungen zu verschiedenen Meinungen, die allerdings wohl auch prinzipiell begründet werden, aufs Ganze aber sichtlich praktisch bedingt sind. Mit Recht wird betont, daß die Kirche als Erzieherin durch ihre Glieder in Erscheinung tritt und es somit für den so durchaus persönlichen Vorgang christlicher Erziehung auf diese Personen ankommt.

Mögen hier die Unterschiede noch nicht so sehr in Erscheinung treten — größer sind sie dort, wo es sich um Beteiligung der Kirche an der allgemeinen Erziehung und um die Stellung der Kirche zur öffentlichen Schule handelt. Ein Referat der diesbezüglichen Stellungnahmen erübrigt sich, es genügt der Hinweis auf die oben⁷ beschriebenen Meinungsverschiedenheiten. Wohl aber erscheint eine Ergänzung der im Bericht von Oxford in drei Gruppen klassifizierten Möglichkeiten der Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete der Erziehung erwünscht:

§ 6. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete der Erziehung

J. H. Oldham warnt vor einer Ueberbetonung der rechtlich-institutionellen Frage: wohl hat die Zugehörigkeit des christlichen Re-

ligionsunterrichts zum öffentlichen Erziehungssystem eine gewisse Bedeutung, im übrigen aber ist der Unterschied zwischen kirchlichen Schulen bezw. freien Schulen und den Schulen des Staates nicht so groß¹. Ähnlich *F. Clarke*² und *C. Morris*³: die lebenswichtigen Fragen sind anders gelagert. Morris kommt zu folgender Schlußfolgerung: wenn der Staat zögert, der von ihm gewährten Erziehung einen lebensvollen geistigen Inhalt zu geben und dadurch diese Erziehung in staatlich kontrollierte Propaganda verwandelt, muß der Beitrag freier Vereinigungen begrüßt werden. Die Erziehung eines Volkes, das ein freies Volk bleiben will, muß auf freiwilligen Einsatz bauen können⁴.

J. W. D. Smith beschäftigt sich von seinem mehr liberalen Standpunkt aus mit dem Religionsunterricht an der Staatsschule, will dort die anbetende Haltung und die Ehrfurcht vor der überzeitlichen Wirklichkeit gepflegt sehen, warnt darüber hinaus vor allen Versuchen, die religiöse Durchdringung der Erziehung im allgemeinen und der Staatsschule insbesondere auf rechtlichem Wege erreichen zu wollen; solche kann nur durch eine innere Erneuerung der Erziehungsträger geschehen⁵.

Hinter den Ausführungen von *Ph. Kohnstamm* erkennen wir das Gestrüpp der holländischen Schulkämpfe⁶. Ein Erziehungsanspruch des Staates wird wohl grundsätzlich anerkannt, unter den heutigen Verhältnissen ist auch er allein imstande, die nötigen Mittel hierzu bereitzustellen. Mit der Möglichkeit der Schulgründung durch andere Träger (Vereine) ist indessen immer zu rechnen. Wo die Gesellschaft ihrerseits versagt, wird der rechte Staat die Erziehung mehr und mehr zur Hand nehmen — dies in dem Sinne, daß er allein unter solchen Umständen auf die rechte Autorität hinweisen und zur rechten Gemeinschaft führen kann. Hier ist auch die relative Berechtigung der Ansprüche des modernen totalitären Staates.

Der totalitäre Staat aber kennt seine Grenzen nicht. Wo der Staat als der eigentliche Erzieher auftreten will, da muß die Kirche nein sagen.

Die Beziehung zwischen Kirche und Staat auf dem Gebiete der Erziehung erfährt für die Verhältnisse in nicht-totalitären Staaten

keine grundsätzliche Klärung: die regionalen Besonderheiten spielen in der Beurteilung der Möglichkeiten und der anzustrebenden Zustände eine allzugroße Rolle.

Eindeutig hingegen ist die Forderung der Freiheit der Kirche zur Erziehung im engeren Sinne, zur Weitergabe des ihr anvertrauten Glaubensgutes — so die Oxforder Berichte zu Kirche und Staat ⁷ — so ebenfalls in Oxford als Vorbedingung des Völkerfriedens ⁸ — so Amsterdam: Jede religiöse Organisation hat das Recht auf Erziehung und Unterricht anderer — jeder Mensch hat das Recht, Erziehung und Unterweisung nach seinem Glauben zu erhalten ⁹.

*

Hinsichtlich der erzieherischen Tätigkeit der Kirche können wir hier auf eine Zusammenfassung verzichten. Die Berichte von Stockholm und Oxford ergehen sich in einer Fülle praktischer Anweisungen, auf deren grundsätzliche Bedeutung noch zurückzukommen sein wird.

Hier aber sei schon festgehalten, daß diese Anweisungen wie die Blickrichtung der Berichte überhaupt auch immer wieder über die Erziehung im engeren Sinne hinausweisen. Das Interesse der Kirche gilt nicht nur der Jugend und ihrer Heranbildung; es richtet sich auch auf die Beeinflussung der Erwachsenen von seiten des Staates, der Volkshochschulen, von seiten der öffentlichen Meinung überhaupt. Hier gerade wird es auch nötig sein, daß die Kirche ihre Erziehungswissenschaft ausbaut (*J. W. D. Smith* ¹⁰) und sich der geistigen Führung nüchterner Forschung unterwirft (*Ph. Kohnstamm* ¹¹).

*

Zusammenfassend stellen wir fest, daß in Berichten und Studien in zweifacher Richtung vorgegangen wird: einmal werden nach Möglichkeit die Beziehungen der Kirche zur allgemeinen Erziehung, zu deren Trägern, zum Staat als Erziehungsgarant, zur Erziehungskrise als Folge einer allgemeinen Kulturkrise geklärt. Hier

wird wohl in den Studien und auch in den Vorträgen von Stockholm, zu wenig aber in den Berichten betont, daß es nicht zuletzt die christliche Konzeption des Menschen ist, die diese Beziehungen beeinflußt und gestalten soll.

Sodann wird die spezifische Rolle der Kirche als Erzieherin hervorgehoben, sie setzt nicht nur das Ziel der Erziehung, sie leistet auch durch ihr Wirken einen unerläßlichen Beitrag für dessen Verwirklichung.

Diese zwei Hauptthemen sind in verschiedener Weise durch zusätzliche Ueberlegungen ergänzt worden. — Die ganze Behandlung des Gegenstandes stand unter dem Eindruck konkreter aktueller Aufgaben und Hindernisse, insbesondere der Bedrohung der Erziehung durch die säkularisierte Gesellschaft und den totalitären Staat, wurde auch durch mannigfache regionale Unterschiede in Erfahrungen und Zielsetzungen erschwert.

Aufgabe der Zukunft wird es sein, unter voller Berücksichtigung des Erarbeiteten einmal verschiedene grundsätzliche Fragen zu klären, insbesondere das Ziel der Erziehung eindeutiger herauszustellen, sodann aber auch deutlicher als bisher die Erziehung und die erzieherische Tätigkeit der Kirche einzubauen in eine oekumenische Gesamtkonzeption, sie in Verbindung zu bringen mit den neu erfaßten missionarischen und evangelisatorischen Zielsetzungen, mit neuen und noch zu studierenden Anschauungen vom Wesen der Gesellschaft und von der Möglichkeit ihrer Reintegration. Schließlich wird die christliche Anthropologie gerade in ihrer dialektischen Fassung *Imago-Peccator* für eine Weiterführung der Studienarbeiten auf diesem Gebiete von Bedeutung sein.

VI. DIE KIRCHE IM SOZIALEN GEFÜGE

§ 1. Allgemeine Feststellungen

«Die Kirche kann der Welt keinen besseren Dienst leisten, als wenn sie wahrhaft Kirche ist.» Dieser Ruf der Oxforder Botschaft ¹, in etlichen anderen Arbeiten wiederholt und auch in Amsterdam wieder aufgenommen ², drückt beides aus — daß innerhalb der hinter unseren Quellen stehenden Kreise sich das kirchliche Bewußtsein der oekumenischen Bewegung mehr und mehr festigte ³ — daß diese Kirche als Kirche in der Welt aber zugleich auch «nicht von dieser Welt» ist, unter den soziologischen Gebilden der Gesellschaft eine besondere Stellung einnimmt und sich darum einer Betrachtungsweise, wie sie auf die anderen Gemeinschaftsformen angewandt wurde, entzieht.

Es liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe, die sehr zahlreichen Aussagen der Arbeiten über das Wesen der Kirche hier zusammenzutragen und eine Ecclesiologie der «Life and Work»-Bewegung zu rekonstruieren. Einmal ist von der Kirche in unseren Quellen fast ausschließlich nur insofern die Rede, als sie zur Gesellschaft und in ihren Formen in dieser oder jener Beziehung steht. Sodann genügen die Aussagen der Quellen nicht zu einer auch nur einigermaßen vollständigen Umschreibung der verschiedenen Meinungen über die Kirche. Und schließlich soll unsere Untersuchung gerade auch darin oekumenisch sein, daß sie bestimmte Fragen anderen Gruppierungen und ihren Arbeiten überläßt, in diesem Falle deutlich den Kreisen von «Faith and Order». Die an der Vorbereitungskonferenz von Zürich (1923) programmatisch festgelegte Beschränkung auf die sozialen Fragen ⁴ ist bis heute beobachtet worden.

Wir können uns aber der Berücksichtigung der Kirche auch nicht ganz entziehen und haben wenigstens festzustellen, in welcher Weise von der Kirche die Rede ist, wie ihre Rolle im sozialen Ge-

füge — und zwar nur hinsichtlich der Gestaltung ihrer Beziehungen zu diesem Gefüge — verstanden wird.

Es wurde bereits darauf hingewiesen⁵, daß die Aeüßerungen einer bestimmten Kirche zu einer sozialen Frage nicht zuletzt *durch das Selbstverständnis der betreffenden Kirche bedingt* ist. Aus diesem Grunde ist es für eine fruchtbare Gestaltung der oekumenischen Arbeit für unser Gebiet unerlässlich, daß die sog. Kirchenkunde, die gegenseitige Kenntnis gefördert und auch immer wieder neu betrieben werde — ein Anliegen, das in den Jahren zwischen Stockholm und Oxford nach Kräften gefördert wurde⁶. Möglichkeiten und (vorläufige) Grenzen des gemeinsamen Zeugnisses zur sozialen Frage werden durch solches Bemühen gleicherweise aufgedeckt. Der kirchenkundliche Aspekt, die Bedingtheit bestimmter Aussagen durch den Charakter einer Kirche, durch «theological and non-theological factors»⁷, ist in unserer Arbeit wohl etwas zu kurz gekommen. Um so notwendiger ist der nochmalige Hinweis auf diese Bedingtheit unserer Quellen — eine Bedingtheit, die keineswegs nur negativ sich auszuwirken braucht, sondern im Gegenteil der evangelischen Fülle wie auch der Verkündbarkeit des Zeugnisses dienen kann⁸.

Daß dieses Selbstverständnis einer Kirche und die entsprechende grundsätzliche Einstellung zur Behandlung und Bearbeitung der sozialen Fragen in den einzelnen Kirchen verschieden ist, versteht sich. Darüber hinaus ist es aber ein oekumenischer Consensus, daß die Kirche sich hinsichtlich der sozialen Fragen schwere Unterlassungssünden hat zuschulden kommen lassen, daß sie durch ihr Desinteressement wie durch ihre Weltverflochtenheit gleicherweise ihrem diesbezüglichen Auftrag untreu war und immer wieder ist. Das Eingeständnis dieser Schuld hat die Arbeit von «Life and Work» je und je gleichsam begleitet, von der Entschließung von Oud-Wassenaar zur Einberufung einer oekumenischen Konferenz⁹ bis Amsterdam¹⁰. Dieses Eingeständnis enthält ausdrücklich oder implicite stets die Feststellung, daß die Kirche nicht nur durch ihre Existenz inmitten des sozialen Gefüges, sondern *kraft ihres Wesens zur sozialen Bemühung verpflichtet* ist — in vollem Bewußtsein,

daß es nicht in unserer Macht steht, Sünde und Tod von der Erde zu verbannen ¹¹, doch gerufen, auf Erden Zeichen des kommenden Sieges aufzurichten ¹².

Diese zwei ersten Feststellungen sind im Rahmen unserer Untersuchung genügend. Sie lassen sich fast durch alle Arbeiten hindurch belegen, sind auf jeden Fall ein klares Ergebnis der Berichte und Botschaften. Wie die einzelnen Kirchen sich zur Dringlichkeit der sozialen Frage stellen, wie sie dann auch das Anders-sein der Kirchen gegenüber den anderen Formen des Gemeinschaftslebens beurteilen und begründen, wie sie entsprechende Aussagen über die Stellung der einen Kirche im sozialen Gefüge machen — das ist Gegenstand einer besonderen kirchenkundlichen Untersuchung, die nur unter Einbezug der Arbeiten von «Faith and Order» möglich ist.

Wir kommen zu weiteren Feststellungen, die wir wiederum in Form verschiedener Hinweise machen:

Die Kirche ist der Ort, da unsere Quellen geschrieben, besprochen und veröffentlicht werden. Das Studium der sozialen Frage geschieht in mehr oder weniger betont kirchlichem Auftrag. Manche Arbeiten werden ausdrücklich als Meinungsäußerungen einer bestimmten Kirche bezeichnet ¹³. Ueberdies sind sie alle auf die Gemeinschaft der Kirchen und damit auf die eine Kirche ausgerichtet, auch die ausgesprochen konfessionellen Beiträge wollen dem oekumenischen Zeugnis und seiner notwendigen Klärung dienen. — Daß wiederum die Äußerungen einer Konferenz als Wort der Kirche zu verstehen sind, wird in Stockholm ¹⁴ und Oxford ¹⁵ noch ausdrücklich betont, in Amsterdam ist es selbstverständlich. Dabei handelt es sich nicht um eine nachträgliche Autorisierung, um einen Versuch, den betreffenden Äußerungen gleichsam mehr Gewicht zu verleihen; die Eindringlichkeit und Wirkung der Arbeiten kann allein auf ihrer evangelischen Weisheit beruhen. Vielmehr ist der Hinweis auf den kirchlichen Charakter des oekumenischen Zeugnisses ein unerläßliches Stück des Zeugnisses selbst.

Somit ist die Kirche nicht nur gleichsam die Werkstatt, sie ist auch der Ort der Verkündigung, der Verkündigung überhaupt, wie auch

insbesondere des in oekumenischer Zusammenarbeit bejahten sozialen Auftrags. Diese Verkündigung richtet sich einmal ausdrücklich an die Glieder der Kirche, die ihrerseits im sozialen Gefüge leben und an deren Gestaltung mehr oder weniger verantwortlich beteiligt sind — sie richtet sich auch an bestimmte leitende Instanzen der einzelnen Kirchen, denen in dieser und jener Hinsicht besondere Verantwortung brüderlich überbunden wird — sie richtet sich schließlich darüber hinaus an allen Menschen, ist demnach ausgesprochen missionarische Verkündigung. Diese dritte Richtung der Verkündigung wird besonders in Stockholm mehrfach hervorgehoben, tritt in Oxford etwas zurück, um dann an entscheidender Stelle der Amsterdamer Botschaft wieder aufgenommen zu werden: Ein Ja zu *allen* . . . die — selbst ohne es zu wissen — sich ausstrecken nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde . . . ¹⁶.

Wir müssen hierzu bemerken, daß die Frage, ob und wie alle Menschen, insbesondere auch verantwortliche Träger der Macht in Staat und Wirtschaft, für diese Verkündigung ansprechbar sind, meist offen gelassen wird. In den 20er Jahren hat sich das Genfer Institut in besonderen Untersuchungen mit dieser Frage hinsichtlich bestimmter Einzelaufgaben befaßt, in jüngster Zeit ist die Frage der «missionarischen Taktik» wieder aufgegriffen worden ¹⁷. — Im Rahmen unserer Quellen weist z. B. E. Brunner auf diese Frage hin, wenn er die Geltendmachung der schöpfungsmäßigen Freiheitsrechte behandelt ¹⁸, in mehr allgemeiner Weise für Amsterdam E. C. Urwin ¹⁹ und C. L. Patijn ²⁰, für die besonderen Probleme der Geltendmachung christlicher Verkündigung auf dem Gebiete der internationalen Beziehungen R. P. Barnes und K. G. Grubb ²¹ — während die meisten Arbeiten des Studienbandes der 2. Sektion von Amsterdam wohl die Notwendigkeit einer neuen Evangelisation in den Vordergrund stellen, auf die spezielle Frage, wie gerade die soziale Botschaft der Kirche an die Menschen und besonders auch an die verantwortlichen Machthaber heranzutragen sei, jedoch nicht eingehen.

Schließlich ist nach oekumenischem Consensus die Kirche auch *der Ort und das Mittel der Verwirklichung*.

Einmal zeigt es sich, daß eine Reihe von praktischen Anweisungen, die sich aus den Ueberlegungen unserer Quellen ergeben, unmittelbar in der Kirche zu verwirklichen sind. Dies gilt z. B. für die Stellungnahme zur Rassenfrage, ferner für bestimmte wirtschaftliche Forderungen: Oxford tritt auf diesen Gegenstand ausführlich ein ²².

Darüber hinaus ist die Kirche Ort der Verwirklichung durch ihr Dasein als oekumenische Gemeinschaft. Dies gilt nicht nur für die internationalen Beziehungen, sondern weitgehend für alle Fragen der sozialen Gestaltung. Nicht nur in der einzelnen Kirche, sondern gerade auch in ihrer oekumenischen Gemeinschaft vermag sie die wirkliche «Verantwortliche Gesellschaft» zur Darstellung zu bringen ²³.

Der Nachdruck liegt in unseren Quellen auf der dritten Möglichkeit: auf der Verwirklichung durch den Christen als Glied seiner Kirche, auf seinem Gehorsam in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft.

Wenn wir oben davon ausgingen, daß für die sozialen Aussagen einer Kirche und deren Verständnis das Selbstverständnis der betreffenden Kirche von großer Bedeutung und darum die Kirchenkunde ein unerläßlicher Bestandteil des oekumenischen Gesprächs über die soziale Frage sei, so muß diese Tatsache im Blick auf die dreifache Bestimmtheit der Kirche als Ort der Untersuchung, der Verkündigung und der Verwirklichung nochmals betont werden. So sehr grundsätzlich der Unterschied zwischen Freikirche einerseits und Volks- und Staatskirche anderseits nicht ins Gewicht fallen sollte, bei der Frage der Verwirklichung wird die Situation doch eine recht verschiedene sein. Wo immer von der Verwirklichung die Rede ist, wird von der Kirche gesprochen als von einer Größe, die bei aller Weltverflochtenheit doch der Gesellschaft als Ganzes gegenübersteht. Sicher wird dabei «Kirche» nicht als die je und je nur ereignishaft existierende Gemeinde gefaßt; vielmehr als eine feste Größe. Handelt es sich nun im Einzelfall um eine Volks- oder Staatskirche, so taucht unabweisbar, jedoch in

unseren Quellen leider kaum behandelt, die Frage auf, wie denn dieses Gegenüber der Kirche zu verstehen sei. So wichtig die oekumenischen Ueberlegungen zur Strategie der Kirche (C. L. Patijn u. a.) sind, diese Frage muß nun doch in unvoreingenommener und wahrhaft realistischer Weise behandelt und vor allem den Einzelkirchen zur Bearbeitung übertragen werden, wenn anders alles Bemühen irgendwie in der Luft hängt oder von vorneherein alle Arbeiten auf Deutung und Stellungnahme beschränkt bleiben. — Um der Gerechtigkeit willen müssen wir festhalten, daß diese kritische Bemerkung nicht nur gegenüber unseren Quellen, sondern ebenso sehr gegenüber zahllosen kirchlichen Aeüßerungen zur sozialen Frage zu machen ist, auch dort, wo die oekumenischen Schwierigkeiten der Verständigung über diesen Punkt nicht als Entschuldigung vorgebracht werden können.

Den oekumenischen Anweisungen zur Verwirklichung gegenüber bleibt aber die Frage bestehen: wer ist in concreto diese Welt, und wer ist in concreto diese Kirche, die der Welt verwirklichend gegenübertritt und sie zur Verwirklichung aufruft.

Es wird denn auch hier bei diesen Problemen, die gleicherweise eine Frage der «missionarischen Taktik» und verschiedene grundsätzliche Fragen in sich bergen, alles darauf ankommen, daß die Träger oekumenischer Studienarbeit und oekumenischer Verkündigung in jeglicher Form alles vermeiden, was einer weitergehenden Verkirchlichung dieser Arbeit rufen bzw. sie bestätigen könnte. Gerade in ihren Aeüßerungen zur sozialen Frage muß die Kirche sich immer wieder theologisch und in concreto zur wirklichen Gemeinde zurückfinden, muß dem «Mißverständnis der Kirche»²⁴ in ihren Reihen begegnen, um nicht einem Mißverständnis unter den Menschen zu rufen, das alle sozialetischen Bemühungen im besten Fall auf einen getreulich geleisteten innerkirchlich-theologischen Dienst reduzieren wird.

Ja, es wird die dringliche Frage an manche Mitarbeiter der heutigen Generation theologischer Mitarbeiter der Oekumene sein, ob sie sich nicht in Gefahr befindet, unter Mißachtung der in den 20er und 30er Jahren geleisteten Arbeit einer wirklichen Kon-

frontierung mit der Desintegration der gegenwärtigen Gesellschaft auszuweichen. Die Beschäftigung mit den sozialen Fragen wird — wenn richtig und in wirklich evangelischer Verantwortung betrieben — die oekumenische Studienarbeit davor zu bewahren vermögen, ihren missionarischen Charakter zu verlieren, wird es ihr darüber hinaus ermöglichen, wirkliche Gemeinde darzustellen.

§ 2. *Der Dienst der Kirche in der Welt*

Von diesem Dienst soll nur im Hinblick auf die sozialen Fragen die Rede sein, und auch dieses nur in Form einiger Hinweise:

Die Erfahrungen nach Stockholm hatten gezeigt, daß die Frage, ob und wie die Kirche kraft ihres Auftrags und ihres Lebens ein wegweisendes Wort an die Welt habe ¹, einer dringenden Klärung bedurfte.

J. H. Oldham hat hierüber eine längere Untersuchung vorgelegt, eines der Handbücher für die Konferenz von Oxford ². Oldham versucht zu einer realistischen Schau der Stellung der heutigen Kirche in der Welt und der Stellung des modernen Menschen zur Kirche anzuleiten, will auch die Kirche des Glaubens und die Kirche als Institution unterschieden wissen. — Wichtig ist in seiner Arbeit vor allem der Abschnitt über die Träger der Verwirklichung: Wenn man sicherstellen könnte, daß in Zukunft niemand mehr fordert oder empfiehlt, die «Kirche» solle etwas tun, ohne genau zu sagen, welchen bestimmten Schritt er im Auge hat und auf wessen Schultern im besonderen die Verantwortung für die Ausführung des Vorschlags ruhen soll, würde damit der christlichen Sache ein bedeutungsvoller Dienst erwiesen ³. — Weitere Hinweise auf Methoden der Evangelisation, auf Möglichkeiten und Grenzen des praktischen Vorgehens, auf die Aufgaben des geistlichen Amtes, auf den Charakter kirchlicher Entschließungen sind alle auf seiner Ueberzeugung aufgebaut, daß die Kirche Christi durch ihre zentralen Ueberzeugungen an den Glaubenssatz gebun-

den ist, es finde das Leben des Menschen seinen Sinn und seine Erfüllung nur in der Gemeinschaft von Personen ⁴.

*

Unter den Vorarbeiten für *Amsterdam* finden sich zwei Beiträge über neue Lebensmöglichkeiten der Kirche (von O. Wyon und E. C. Urwin ⁵), die jedoch so sehr auf aktuelle Erfahrungen ausgerichtet sind, daß ihnen nichts Grundsätzliches zu entnehmen ist. Das gleiche gilt von auf die Geschichte der jüngsten Vergangenheit aufgebauten Arbeiten von A. Fjellbu, E. Schlink und R. v. Thadden ⁶.

Mehr grundsätzlich und programmatisch handeln vom Auftrag der Kirche in der Gesellschaft C. L. Patijn ⁷, R. P. Barnes / K. Grubb ⁸, F. M. v. Asbeck ⁹ und O. F. Nolde ¹⁰.

C. L. Patijn will nur eine indirekte Aufgabe anerkennen: die Kirche lebt aus der biblischen Offenbarung, vereinigt Menschen zu einem ganz anderen Reiche. Auf dieser Tatsache allein kann ihr moralischer Einfluß sich gründen. — Hieraus ist nun allerdings — wie die verschiedenen Zitate aus dieser Arbeit gezeigt haben — keineswegs zu schließen, daß die Kirche sich von den sozialen Fragen distanzieren soll. Patijn kennt durchaus eine aktive Beschäftigung mit dem Sozialproblem in allen seinen Formen, allerdings meist unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung nach außen.

Mit der Einflußnahme nach außen beschäftigen sich auch R. P. Barnes und K. G. Grubb hinsichtlich der internationalen Angelegenheiten, betonen dabei nicht nur die Notwendigkeit sachkundiger Abklärung, sondern besonders auch den besonderen Charakter der Politik als der Kunst des Möglichen, was einer kirchlichen Einflußnahme erschwerend entgegensteht. — Im weiteren beschäftigt sich diese Arbeit mit der grundsätzlichen Stellung und der praktischen Möglichkeit der «Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten».

F. M. v. Asbeck fordert vor allen Dingen sachkundige Abklärung der jeweiligen zu beurteilenden Fragen. Des weiteren soll sich die

Kirche ihres grundsätzlichen Andersseins stets bewußt bleiben, durch den Ruf ihres Herrn transzendiert sie alle (soziale und internationale) Arbeit.

Die Arbeit von O. F. Nolde wurde ihrem wesentlichen Inhalt nach bereits besprochen. Ihr besonderes Anliegen — die religiösen Freiheitsrechte im Rahmen der allgemeinen Menschheitsrechte — stellt auch der Kirche und ihren Gliedern eine besondere Aufgabe: wozu sich Regierungen verpflichten und was sie in Gesetz und Vertrag festlegen, das hat die Kirche durch ihre Glieder in Erziehung und in ihrer eigenen Gemeinschaft auf ihre Weise zu verwirklichen — hat also — mehr allgemein gesprochen — ein gleiches soziales Ziel, jedoch mit den ihr entsprechenden Mitteln anzustreben und damit ihre Auffassung überzeugend unter Beweis zu stellen.

Allgemein wird also der Dienst der Kirche als Verkündigung und Verwirklichung in ihrem eigenen Kreise und durch diesen unter den Menschen verstanden. Was über diese Formulierung hinausgeht, ist durch konfessionelle und regionale Besonderheiten oder durch die Eigenart des jeweils zur Behandlung stehenden Sonderfalls dieses Dienstes bestimmt.

Die Verkündigung aber wird sich gerade hinsichtlich der sozialen Probleme davor hüten müssen, daß sie nicht zu einfach und zu oberflächlich sei. Es ist nicht unsere Aufgabe, in Wort und Schrift eine Antwort des Christentums auf alle verwirrenden Probleme der Gesellschaft zu geben. Vielmehr sei die Antwort dort, wo sie zu geben ist, inhaltsreich, auf daß sie wirkliche Kraft habe, einen Glauben zeige, mit dem Menschen leben können und bei dem sie Wegweisung finden ¹¹. — The Church cannot provide blueprints; it can give perspectives (Pittsburg 1947) ¹².

§ 3. Hinweise auf einige Probleme

Im Rahmen der im vorigen Paragraphen genannten Arbeiten und auch an manchen anderen Stellen stoßen wir immer wieder auf Fragen, die sich aus der Tatsache ergeben, daß unsere Quellen

im Raum der Kirche erarbeitet wurden und sich gleichzeitig an die Kirchen, an ihre Leitungen und Glieder, sowie an weitere Kreise richten. Können schon unsere Referate über die wichtigsten Gestaltungsformen des gesellschaftlichen Gefüges keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, so wird hier erst recht gelten, daß wir uns mit einigen Hinweisen begnügen:

1. Botschaft oder Programm?

Die *Stockholmer* Kommission für internationale Angelegenheiten hebt die Gefahr hervor, die Kirche könnte ob aller noch so notwendigen Beschäftigung mit weltweiten Fragen ihren eigentlichen Auftrag: die Arbeit an den Einzelseelen versäumen¹. So auch — wenn auch in mehr «kirchlicher» Formulierung — Oxford².

Der gleiche *Oxforder Bericht* betont aber wieder das Interesse der Kirche an der allgemeinen Kultur, ihre Mitverantwortung für den gegenwärtigen Zustand der Welt, ihre besondere Möglichkeit, den Problemen menschlicher Beziehungen auf den Grund zu gehen, ihre Verpflichtung, sich in ihrer Verkündigung dafür einzusetzen, daß die neue göttliche Ordnung, die in Kreuz und Auferstehung des Sohnes Gottes bereits in Erscheinung getreten ist, sichtbar verwirklicht werde³.

Was soll nun aber die Kirche verkündigen, und besonders: welchen Umfang soll diese Verkündigung haben? Das Was wurde im Laufe dieser Arbeit beantwortet. Die Frage nach dem Umfang stellt sich prinzipiell wie praktisch-taktisch.

Als erste Antwort auf diese zweite Frage können wir feststellen, daß das Ergebnis unserer Untersuchung über Eigenart und Grenze der christlichen Lehre vom Staat⁴ für den ganzen Bereich der sozialen Verkündigung der Kirche gilt: Abgesehen von den wenigen Vertretern einer allumfassenden «Christian Sociology» ist es oekumenischer Consensus, daß diese Verkündigung den Charakter eines Beitrages haben soll⁵. Diese erste Antwort gilt weniger für den analytischen Teil der Arbeiten, die sich da und dort um möglichst weitgehende Vollständigkeit bemühen, als vielmehr für ihre prinzipiellen und postulatorischen Ausführungen.

Steht einmal der Charakter der Verkündigung als Beitrag fest, so bleibt immer noch die Frage: Botschaft oder Programm? — Denn auch ein Beitrag kann durchaus programmatischen Charakter haben, kann irgend eine Sonderfrage nach allen Seiten hin beleuchten, kann ein bis ins Einzelne gehendes Programm z. B. für Schulfragen aufstellen. — Eine Botschaft hingegen wird sich darauf beschränken, einige Grundzüge der Beurteilung festzulegen, einige Grundsätze über das Wesen einer bestimmten Gemeinschaftsform darzutun und daraus wieder einige Anweisungen für die rechte Gestaltung ableiten. Die kirchliche Botschaft wird insbesondere immer den Horizont der Transzendenz in den Vordergrund stellen.

Wir stehen nun hinsichtlich unserer Quellen, besonders hinsichtlich der Konferenzberichte vor der eigenartigen Situation, daß man sich durchwegs auf eine Botschaft beschränken wollte, dann aber — namentlich in den praktischen Schlußfolgerungen — doch immer wieder ins Programmatische abglitt, so namentlich in den jeweils letzten Abschnitten der Oxforder Berichte.

Die Stockholmer Botschaft ist wirklich eine Botschaft, nach A. Deißmann weniger aus prinzipiellen Erwägungen als aus kirchenpolitischer Notwendigkeit ⁶. Die Sektionsberichte stellen eine eigentümliche Mischung beider Elemente dar. So will z. B. der Bericht über wirtschaftliche und industrielle Fragen nur die schöpferische Macht der Liebe bezeugen und beschäftigt sich einige Zeilen weiter unten doch mit den wirtschaftlichen Folgen der Kinderarbeit.

Das gleiche Nebeneinander finden wir wie gesagt in den Oxforder Berichten. Gegen ein bestimmtes Programm sprechen sich in den 30er Jahren z. B. E. Brunner ⁷, P. Maury ⁸, M. Huber ⁹, O. v. d. Gablentz ¹⁰ aus. — Die Oxforder Botschaft selbst hat in ihrem ersten Teil durchaus den Charakter einer Botschaft, ergeht — um nicht zu sagen: verliert — sich dann aber in eine weite Umschau, die allerdings nirgends direkt programmatisch wird, vielmehr mehr oder weniger ein Destillat der Sektionsberichte darstellt.

R. Niebuhr charakterisiert diesen Aspekt der Oxforder Arbeiten als einen mittleren Weg zwischen einer bewußten Zurückhaltung gegenüber Einzelaussagen und einer leichtfertigen Ineinssetzung

der Lehre Christi und bestimmter sozialer Programme und fährt weiter: viele von uns glauben, daß dieser mittlere Weg immer noch die geeignete Grundlage ist. . . ¹¹

C. L. Patijn offenbar nicht: die leitenden Grundsätze der Oxford-Berichte sind nicht immer sehr hilfreich für Menschen in verantwortlicher Stellung. Die wirklichen Probleme liegen jenseits der an sich richtigen allgemeinen Aussagen. Die Schwierigkeiten beginnen erst mit der Anwendung der Charten. Das Urteil und die Hilfe Gottes sind mehr in den Vordergrund zu stellen: das ist die Hilfe, die von der Kirche aus der Menschheit geleistet werden kann ¹².

Die *Amsterdamer Berichte* bewegen sich wieder auf der mittleren Linie, sie sind kein kirchlicher Marshallplan ¹³, sie enthalten aber neben dem Botschaftselement (z. B. Bericht III § 2 und 29, Bericht IV § 2—6 und 29) auch eine Reihe von programmatischen Forderungen. — Den Bericht über die religiöse Freiheit können wir hier nicht einbeziehen: da geht es nicht ohne Programm ab.

C. L. Patijn aber warnt auch: wenn wir verkünden, unsere Krise sei eine Folge der Sünde oder des verlorenen Glaubens an das ewige Leben, so würden wir nicht auf die strukturelle Seite der Lage eingehen und eine theologische Wahrheit zum Teil in Lüge verkehren — führt dann aber als positives Beispiel eine sehr konkrete Erklärung des FCC zur Rassenfrage an, als ein Beispiel, wie die Kirche in entscheidenden Augenblicken ihrer Verantwortung durch ihre Verkündigung zu genügen habe ¹⁴.

Die Diskussion geht weiter. R. Niebuhr stellt fest, daß der christliche Glaube kein einziges politisches oder wirtschaftliches Programm hat, eine Tatsache, die wohl zur Verantwortungslosigkeit führen, die aber auch eine fruchtbare Beziehung zum Ganzen der politischen Ordnung hervorrufen könne ¹⁵ — andere, wie z. B. E. Berggrav ¹⁶ stellen in noch viel stärkerem Maße die Botschaft in den Vordergrund, die Bezeugung der evangelischen Heilstaten.

Aufs Ganze gesehen aber scheint diese Frage in Amsterdam doch zurückzutreten. Gegenüber Oxford will Amsterdam viel eindeutiger von der Analyse direkt zu einem Ziel vorstoßen, verzichtet weit-

gehend auf die Frage nach «Wesen» und «Ort» der menschlichen Gemeinschaftsformen und will helfende Unterweisung über den Weg zu diesem Ziele darbieten.

Erledigt aber ist die Frage nicht. Wohl ist die Kirche nicht das Gewissen der Gesellschaft, sie appelliert aber an das Gewissen der Gesellschaft¹⁷. Will sie gehört werden, so kann sie sich der sachkundigen und konkreten Weisung nicht entziehen.

2. Die Träger der Verwirklichung

An anderer Stelle hat J. H. Oldham seinen oben zitierten frommen Wunsch¹⁸ präzisiert: es soll immer festgestellt werden, ob die Verantwortung für ein bestimmtes kirchliches Vorgehen bei den offiziellen kirchlichen Autoritäten, bei der Geistlichkeit, bei der gesamten Laienschaft oder bei einzelnen besonders Berufenen liegt¹⁹. — M. Boegner ist einer der seltenen Mitarbeiter, die sich mit dieser Frage — wer die Verantwortung für die Verwirklichung tragen soll — beschäftigen. Er will seinerseits zwischen bestimmten kleineren oder größeren Gruppen von Christen und bestimmten Amtsträgern und den Inhabern der obersten Kirchenleitung (doctrinal and disciplinary authority of the Church) unterscheiden — wohl in seinem Zusammenhang²⁰ nur hinsichtlich kirchlicher Kundgebungen, jedoch immerhin ein Versuch, Klarheit über die Träger kirchlichen Handelns zu schaffen.

Im übrigen suchen wir diese Klarheit vergeblich. Wohl bemüht sich z. B. der Erzbischof von Dublin²¹ in Stockholm seinen Hörern das «wir selbst sind die Kirche» ans Herz zu legen, er kommt aber über diese allgemeine Wahrheit nicht hinaus, was nicht nur für manche Reden, sondern eben auch weithin für alle Berichte im ganzen Zeitraum unserer Untersuchung typisch ist.

Wir greifen noch ein Beispiel heraus: *die 1. Sektion von Oxford* schließt ihren Bericht mit einer langen Reihe praktischer Vorschläge ab, die nun als ein «Ruf Gottes» an jede einzelne Gemeinde — an die verschiedenen Kirchen in allen Orten — an alle Christen — an die Kirche (dreimal) — an Christen — an Glieder der christlichen Kirche — an die christlichen Kirchen ergehen²². Bis zu einem ge-

wissen Grade sind die Gründe dieser Differenzierungen ersichtlich. Nicht ersichtlich aber ist z. B., wieso es Sache der Christen sein soll, sich der Ausgestoßenen anzunehmen, der Kirche aber, bei Haßausbrüchen einzugreifen. Und ganz abgesehen von diesen unerklärlichen Differenzierungen, die auch durch einen Vergleich mit dem Hauptteil des Berichtes nicht zu erhellen sind, bleibt immer noch die Frage, welche Personen als Kirche auftreten sollen. Boegner hat diese Frage für sich durch den Hinweis auf die dritte Möglichkeit (Kirchenleitung) gelöst. Diese Lösung aber auf unsern Bericht anzuwenden, erweist sich als unmöglich.

Eine Ausnahme in den Berichten soll festgehalten werden. Die Forderung der 3. *Sektion von Oxford* (Wirtschaft), die Kirche habe in ihrem eigenen Raum finanzielle, verwaltungstechnische und liturgische Reformen durchzuführen, ist eindeutig Sache der Kirchenleitungen²³. Auch hinsichtlich der immer wieder geforderten Durchführung weiterer Studien ist die Verantwortung klar. — Sonst aber bleibt die Forderung Oldhams ein frommer Wunsch.

Eindeutig ist das Ergebnis hinsichtlich der (sogenannten) *Laien*. Es genügt, wenn wir feststellen, daß in allen unseren Quellen die Bedeutung der Laien für die kirchliche Arbeit auf sozialem Gebiet besonders hervorgehoben wird, sei es, um bei der Formulierung der sozialen Verkündigung mitzuwirken, sei es auch, um zu deren Verwirklichung tätig zu sein.

In *Amsterdam* befaßte sich eine besondere Subkommission auf Grund eines Memorandums²⁴ mit der Schulung und dem Einsatz der Laienschaft im Dienste der Kirche²⁵. Diese — von E. C. Urwin als auffallender Zug in der neuen christlichen Haltung bezeichnete²⁶ — Formulierung ist nicht nur ein Ausdruck dessen, was schon 25 Jahre vorher selbstverständlicher oekumenischer Consensus war; sie zeigt auch die Verschiebung seit Stockholm: der Dienst des Menschen an Gottes Sache in dieser Welt ist Dienst der Kirche. — Vom allgemeinen Priestertum kann in diesem Bericht natürlich nicht ausdrücklich die Rede sein, der Sache nach aber ist es gefordert. Wichtiger jedoch als der Einsatz der Laien für den kirchlichen Dienst im engeren Sinne (Verkündigung etc.)

ist der Einsatz des Laien in seinem Beruf, in seinem Leben in der Welt überhaupt. — Es ist die Stunde des Laien und seiner außerkirchlichen Aufgabe: die Art, wie er seinen Beruf ausübt, muß unmißverständlich christlich sein ²⁷.

Eine regional bedingte Frage ist das Problem der *christlichen Parteien*, zu dem sich für Norwegen E. C. Urwin positiv ²⁸, für die Niederlande C. L. Patijn als Anhänger der neuen «Partij van de Arbeid» (Labour) negativ äußern ²⁹. Patijn war Vorsitzender der 3. Sektion, in deren Bericht wird in seinem Sinne ausgeführt ³⁰: die Kirche darf mit keiner politischen Partei in eins gesetzt werden. Die Bildung christlicher Parteien ist eine gewagte Sache: allzuleicht werden Christentum und die in der Politik unvermeidlichen Kompromisse miteinander verwechselt, auch bedürfen andere Parteien des Sauerheitsgases bewußter Christen und werden durch das Bestehen einer christlichen Partei leicht nicht nur gegen diese, sondern gegen das Christentum überhaupt in Front gebracht.

Abschließend zitieren wir nochmals E. Barker ³¹: Die Einzigartigkeit der Kirche als Gemeinschaftsform neben anderen innerhalb der menschlichen Gesellschaft ist nicht die Einzigartigkeit einer sich selbst genügenden und totalen Gemeinschaft, welche ihre Glieder ganz für sich in Anspruch nimmt. Vielmehr beruht ihre Einzigartigkeit darauf, daß sie richtungsweisend ist, daß sie im Dienste der anderen Gemeinschaftsformen und der ganzen menschlichen Gesellschaft durch ihre Glieder ihren Auftrag erfüllt, wie er ihr durch die Verwaltung des Wortes und das Wirken des Geistes übertragen ist.

*

Alle Berichte und die meisten Studien sind in irgend einer Form auf die Aenderung bestehender Zustände, auf die Realisierung des als recht Erkannten ausgerichtet. Damit stellt sich eine weitere Frage: in welcher Form können die als absolute Norm anerkannten Gebote Gottes und Lehren Christi mit den Gegebenheiten der Politik und der Wirtschaft, des sozialen Lebens überhaupt so in Einklang gebracht werden, daß einerseits dem Gebote möglichst

Genüge getan, andererseits aber auch die Verwirklichung nicht durch die bestehenden Verhältnisse von vorneherein ausgeschlossen ist.

Nach R. Niebuhr besteht das Problem «Christian Faith and Common Life» darin, daß es gelte, vorläufigen Ausgleich und provisorische Gerechtigkeit zu schaffen in einer Welt, aus der die Sünde nicht verbannt werden kann, und diese vorläufigen moralischen Versuche dennoch in der Perspektive des Reiches zu betrachten³².

Der Bericht der 1. Sektion von Oxford befaßt sich ausführlich mit der Frage³³: Angesichts des allgemeinen Zerfalls ist es dringend notwendig, dem Menschen einige Richtlinien zu geben, danach er sein soziales Verhalten gestalten kann. Entsprechend den Anschauungen über das Naturrecht sprechen sich manche dafür aus, daß allein die Agape als die christliche Haltung gelten dürfe, während andere sich für eine relative Anerkennung einer natürlichen Sittlichkeit einsetzen.

Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage des Kompromisses. Angesichts der gegebenen Realitäten dieser Welt macht der Christ fortwährend einen Kompromiß, auch wenn er sich durchaus zur absoluten Forderung der Liebe bekennt und diese in seinem engeren Leben auch praktiziert.

Nach der einen Auffassung verträgt sich nun ein Kompromiß, d. h. der Versuch, das absolute Gebot den Gegebenheiten des gesellschaftlichen Lebens anzupassen, entsprechende Weisungen zu geben und diese zu verwirklichen, nicht mit aufrichtiger Nachfolge. Allen Annäherungsnormen ist nur das «weiche hinter mich, Satan» entgegenzuhalten.

Nach der anderen Auffassung führt nicht nur die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens, sondern gerade auch die christlich bedingte Erkenntnis dieses Aions und des Menschen dieser Zeit zur Bejahung der principia media, wie auch die Notwendigkeit, eine gemeinsame Formel für kollektives Handeln zu finden, immer zu einer Weisung führen muß, die unter dem Niveau der besten Glieder liegt. Es kann durchaus Gottes Wille sein, in einer konkreten Lage etwas zu tun, was in abstracto dem Willen Gottes nicht entspricht (so auch R. Niebuhr³⁴, und W. Temple³⁵).

Angesichts dieser Nichtübereinstimmung können nur einige Richtlinien gegeben werden:

1. Der «Sektentypus» und der «Kirchentypus» praktischer Christlichkeit haben beide ihren notwendigen Platz in der weiten Kirche Christi.

2. Der Kompromiß kann die Erfüllung echter Jüngerschaft gefährden, er darf aber in dieser auch gottgesetzten Wirklichkeit nicht als unbedingt sündhaft hingestellt werden.

3. Kompromisslosigkeit ist nicht nur angesichts der Gegebenheiten der Gesellschaft, sondern auch im tieferen Sinne, angesichts des unvermeidlichen sündhaften Versagens, unmöglich.

Zu einer vollkommeneren Einsicht in den Willen Gottes für das heutige Leben der Community sind sowohl ein tieferes Verständnis des Willens Gottes in Christus wie auch ein stärkerer Wirklichkeitssinn für die heutige Welt nötig. Zwischengrundsätze als gemeinsame Grundlage für christlichen Einsatz müssen ausgearbeitet werden — sie liegen zwischen dem absoluten Liebesgebot und dem unkontrollierbaren Instinkt des einzelnen Gewissens, sind wohl vorläufiger Art und der Wandlung unterworfen und dennoch unentbehrlich.

Die Unentbehrlichkeit der *principia media* für die kollektive Sittlichkeit wird für Amsterdam von J. H. Oldham nochmals herausgestellt ³⁶. Zwischen C. L. Patijn und J. C. Bennet besteht eine Meinungsverschiedenheit über die Wünschbarkeit der Annäherungsnormen, die sich wohl allein in voller Berücksichtigung der regionalen und konfessionellen Herkunft der beiden Mitarbeiter wirklich klären ließe ³⁷. R. P. Barnes und K. G. Grubb befürchten ihrerseits, daß ein allzu positives Eintreten der Kirche für die Annäherungsnormen dem eigentlichen Auftrag der Kirche, dem Wachsen des Bewußtseins der Spannung schaden könnte ³⁸.

Die ganze Frage läßt sich nicht losgelöst von der theologischen Gesamtproblematik darstellen, geschweige denn irgend einer Lösung entgegenführen. Als Ergebnis bleibt der gleicherweise prinzipielle wie praktische Auftrag bestehen, auch angesichts dieses Problems der tatsächlichen Wirklichkeitsnähe des Evangeliums ge-

recht werden zu wollen und insbesondere eine möglicherweise bestehende Neigung zu allzu unbedenklichem Vorgehen (in dieser oder in jener, in positiver oder in negativer Richtung) stets wieder mit dem evangelischen Verständnis dieses Aions und seines Menschen zu konfrontieren. Der wirkliche Kompromiß ist nicht ein Kompromiß zwischen den Forderungen Gottes und den Anforderungen der Welt; vielmehr ist er ein Kompromiß zwischen den nur im Reiche Gottes anwendbaren Prinzipien und der vorherrschenden Praxis in dieser Welt. Es handelt sich nicht um eine Inkonsequenz, sondern um eine Annäherung dieser Welt an das Reich — so W. Temple³⁹ — indem wir das Gegebene benutzen, als wäre es heilig, so wie es durch Gottes Vergebung geheiligt ist (E. Brunner⁴⁰).

Wo immer diese Frage im Vordergrund der Betrachtung steht, tritt eine letzte in diesem Zusammenhang zu beleuchtende zurück:

3. Der Gebrauch der Bibel

Dies ist einmal eine rein historische Feststellung. Diese Tatsache läßt sich aber wohl auch aus einem inneren Zusammenhang heraus erklären: die mehr oder weniger positive Einstellung zu den principia media ist bedingt durch eine — im einzelnen wohl ganz verschieden geartete — Bejahung der naturrechtlichen Möglichkeit. Wo aber diese Bejahung vorhanden ist, wird der Bibel nur die allgemeine Weisung der Agape oder ein ähnliches höchstes Ziel entnommen, während die Einzelanweisung zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sich nicht unmittelbar auf die Schrift entnommen werden. Dementsprechend bestehen auch keine besonderen hermeneutischen Probleme.

Andererseits wird aber die Ablehnung des Naturrechts (wieder: in dieser oder jener Form) einer tiefergehenden hermeneutischen Arbeit rufen.

Wir haben kurz anzudeuten — an Beispielen nur —, welche Beobachtungen zu machen sind:

Ein boshafter Mensch könnte mit Leichtigkeit eine Abhandlung schreiben, die etwa den Titel «Die Leidensgeschichte der Steuermünze in der oekumenischen Studienarbeit» tragen dürfte. Aehn-

liche Unternehmen wären zu Rm. 13 oder Joh. 18, 36 möglich. — Wohl ist zu allen Zeiten sehr viel die Rede von der Notwendigkeit, der Schrift vermehrte Geltung zu verschaffen und ihr Wort zur Zeit zu vernehmen, ob sie aber ein solches Wort hat, wie es zu erfassen ist, auf Grund welches Schriftprinzips vorgegangen werden soll — darüber geben die Quellen keine Auskunft.

A. Deißmann hat sich die Mühe genommen, in seiner amtlichen Berichterstattung über Stockholm in allen Berichten und Reden verborgene oder ausdrücklich zitierte Bibelstellen aufzuspüren und hat es dabei auf einige hundert Angaben gebracht ⁴¹. Dies mag seinen illustrativen Wert haben, ist vor allem auch für das Verhältnis der Ostkirche zur Bibel interessant; die Feststellung Deißmanns aber, es zeige sich in dieser Fülle von Zitaten die feste Verankerung der Stockholmer Zusammenarbeit in der Heiligen Schrift, ist wohl verfehlt ⁴². Allzuvielen Zitate erweisen sich bei näherer Prüfung als bloße «Alliterationsbelege», als Beweise der Durchdrungenheit der Sprache des betreffenden Berichtes oder Redners mit biblischem Wortschatz; eine biblische Grundlage ist damit nicht im mindesten garantiert.

Wir stehen nicht nur vor der Tatsache, daß bestimmte Bibelstellen eine verschiedene Auslegung erfahren; es zeigt sich vor allem auch, daß man sich gegenseitig kaum über die wichtigsten Prinzipien der Schriftauslegung verständigen kann.

Aus den 30er Jahren führen wir einige Beispiele an:

M. Dibelius hat zur Sammlung über «Kirche, Bekenntnis und Sozialethos» eine Arbeit über das soziale Motiv im Neuen Testament beige-steuert ⁴³ und sich darin namentlich mit der eschatologischen Aktualität der neutestamentlichen Botschaft beschäftigt. — Vergleicht man diese Arbeit mit den übrigen Beiträgen des gleichen Bandes ⁴⁴, so wird die tiefe Kluft sogleich offenbar. Nicht nur stützen sich diese, sozusagen auftragsgemäß, weithin einseitig auf die Tradition ihrer Kirche; sie zeigen auch nicht den geringsten Versuch, von bestimmten biblischen Grundlinien her ihre Thesen zu beleuchten.

Bereits hingewiesen wurde auf die verschiedenen Ergebnisse

der Exegese von Gen. 10 und 11 in der Behandlung der Frage der Stellung des Volkes in Gottes Heilsplan ⁴⁵. — Die ganze Problematik des Schriftgebrauchs begegnet uns wieder bei G. May und H. D. Wendland ⁴⁶. Gerade diese beiden Arbeiten, deren Ergebnis wir recht negativ beurteilen mußten, sind mit einer Fülle von Bibelzitate versehen, während z. B. M. Huber und E. Brunner hierin viel sparsamer sind. — Und erst recht, wo es um Fragen wie «Reich Gottes und Geschichte» (sei es in den Stockholmer Diskussionen oder im entsprechenden Studienband für Oxford ⁴⁷) oder um das «Christliche Menschenverständnis» ⁴⁸ geht, finden wir uns vor einer Verschiedenheit hermeneutischer Methoden und exegetischer Resultate, die etlichen Bedenken ruft.

Die Oxforder Berichte selbst enthalten wiederum manches «Alliterationszitat», so zum Beispiel: Der verborgene Sinn der Rechts- und Gesetzesordnung wird nur dort erfüllt, wo die vielen schweren Aufgaben und Verantwortungen des politischen Lebens dem Gebot des liebenden und heiligen Gottes unterstellt werden. Denn («denn»!) die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung ⁴⁹.

Wohl besteht ein gewisses Unbehagen. Die «Lehre vom Schwert soll neu durchdacht werden» ⁵⁰. Der Bericht über die Erziehung gibt zu, daß die Bibel nicht immer richtig benutzt worden ist, daß aber doch an ihr, der wahren Offenbarung des Wesens Gottes und der Deutung der menschlichen Geschichte, festgehalten werden soll ⁵¹. — Darüber hinaus müssen wir für die ganze Arbeit der 20er und 30er Jahre, insbesondere hinsichtlich der Berichte, um der Gerechtigkeit willen festhalten, daß die exegetische und hermeneutische Problematik gar nicht aufbrechen konnte. Einmal war das Gespräch — auch in den Reihen von Faith and Order — noch gar nicht so weit gediehen. Sodann handelt es sich hier um Fragen, die man wenigstens für die Stockholmer Periode bewußt vermeiden wollte. Ferner sind die Beiträge noch größtenteils konfessionell bestimmt und ist der Ausgleich in den Berichten dementsprechend nur auf Grund eines allgemeinen Gesprächs möglich. Und schließlich steht es in Amsterdam auch nicht besser:

Die Amsterdamer Arbeiten für unser Thema haben größtenteils

ausgesprochen analytischen Charakter. Doch auch dort, wo vielleicht ein Versuch einer ins Einzelne gehenden biblischen Begründung zu erwarten wäre, etwa beim Entwurf der religiösen Freiheitsrechte oder bei der Besprechung der kirchlichen Strategie, suchen wir vergeblich danach. Auch die Berichte machen keine Versuche in dieser Richtung ⁵².

In den Berichten über zwei Studientagungen, die noch vor Amsterdam gehalten wurden (*London 1946* und *Genf-Bossey 1947*) und den dort gehaltenen Referaten haben wir neue Ansätze ⁵³. Die Problematik der oekumenischen Exegese und Hermeneutik werden deutlich herausgestellt. Die Ergebnisse der verschiedenen Versuche, der Schrift konkrete Weisung für die Gestaltung der Gesellschaft zu entnehmen, haben wir hier nicht mehr zu referieren: sie gehören in die Periode nach Amsterdam. Hier genügt die Feststellung, daß diese Arbeiten, die vor Amsterdam gedruckt vorlagen, auf den Inhalt der Amsterdamer Berichte keinen nachweisbaren Einfluß gehabt haben. Die seitherige Entwicklung bewegt sich in zwei Bahnen. Einmal wird im Rahmen der oekumenischen Studienarbeit der Versuch unternommen, der Sozialproblematik auf christologischem Wege beizukommen ⁵⁴. Daneben will eine zweite biblizistische Richtung sich namentlich auf das Alte Testament stützen und ihm mit alten und neuen hermeneutischen Methoden bestimmte Richtlinien abgewinnen ⁵⁵. Was dabei herauskommen wird, wie es namentlich möglich sein wird, diese Arbeit über einen gut eingespielten Mitarbeiterkreis hinaus in die großen Konferenzen zu tragen — ob es auch gelingen wird, in diesem sicher wichtigen Unternehmen die oekumenische Kontinuität zu wahren und der wirklichen Lage der Welt gerecht zu werden — das alles muß sich erst noch zeigen. Der «Weg von der Bibel zur Welt» stellt die Kirche nicht nur vor die Aufgabe des «Uebersetzens» einzelner sozialer Weisungen der Schrift oder vor die immerhin exegetisch nicht eindeutig gesicherte christologisch-christokratische Möglichkeit; dieser «Weg» führt ebenso deutlich und mindestens so verheißungsvoll vom evangelischen Verständnis der personhaften Gottes- und Menschen-gemeinschaft direkt in die Lage unserer Zeit hinein.

ZUR ALLGEMEINEN CHARAKTERISTIK

§ 1. Vergleich der Berichte

Hinsichtlich der wichtigsten Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens ist unsere Untersuchung abgeschlossen. Vieles mußte um der Uebersichtlichkeit willen beiseite gelassen werden. — Bevor wir jedoch einige abschließende Bemerkungen machen, soll auf allgemeine Charakteristika hingewiesen werden, die uns schon da und dort beschäftigt, nun aber einer Zusammenfassung rufen.

Es ist im Rahmen unserer Arbeit nicht möglich, eine Charakteristik der Konferenzen als Ganzes oder gar der hinter ihnen stehenden Bewegungen und Ideen zu geben; dies ist in den verschiedenen persönlichen Berichten auch hinlänglich geschehen¹. Da wir aber unsere Untersuchung nicht nur systematisch, sondern auch historisch angelegt haben, ist nach einer eventuell festzustellenden formellen Entwicklung unserer Quellen zu fragen.

Drei Merkmale sind den Berichten der drei großen Konferenzen unseres Untersuchungsbereiches gemeinsam:

Sie bemühen sich vorerst in dieser oder jener Form um eine *Analyse* der jeweils aktuellen Lage, gehen dabei auch, vor allem in Oxford, weit in die Vergangenheit zurück.

Innerhalb dieser Analyse beobachten wir eine gewisse Entwicklung. Die Berichte von *Stockholm* sind schon in ihren Analysen wenig ausgeglichen. Dies mag wohl in erster Linie auf der recht unterschiedlichen Anlage und Qualität der bereits vor Beginn der Konferenz zu Berichten verarbeiteten regionalen und konfessionellen Beiträge beruhen. Kennzeichnend für die Analysen ist namentlich das Nebeneinander sehr allgemeiner Wendungen und unmittelbar anschließender konkreter Hinweise, die sich oft mit Tatsachen beschäftigen, die nicht von entscheidender Bedeutung und auch für die aktuelle Lage nicht besonders typisch sind.

Anders als die Stockholmer Berichte gehen diejenigen von *Oxford* ausdrücklich von einem mehr oder weniger prononciert kirchlichen Standpunkt aus («Die Kirche und . . .»), bemühen sich ferner um möglichste Vollständigkeit für das jeweils behandelte Gebiet.

Die Berichte von *Amsterdam* (wir handeln hier nur von III und IV) sind schon in ihrem analytischen Teil ganz anders als die von Oxford auf die nachfolgenden Ausführungen ausgerichtet und betrachten nur *die Symptome*, die für den aufbauenden Teil wichtig sind, so z. B. III, § 5 ff.

Gemeinsam ist den Analysen die oft deutlich erkennbare Absicht, schon im zeitkritischen Teil die der Kirche harrenden Aufgaben aufzuzeigen. Dies allein schon wie die grundsätzliche Haltung überhaupt führt dahin, daß die Analysen keine selbstgerechten Verurteilungen enthalten, sondern aus einem Geist der Reue und des Mitgefühls, der Mitverantwortung und der gläubigen Hoffnung geschrieben sind.

Das zweite Merkmal ist die Darstellung der kirchlich-theologischen *Position*. Dem Staat z. B. wird das Bild des rechten Staates entgegengehalten, der aktuellen Wirklichkeit wird eine bestimmte Idee, eine theologische Konzeption gegenübergestellt, eine Auffassung von dieser oder jener Gemeinschaftsform, wie sie sich aus an sich recht unterschiedlichen theologischen Ueberlegungen ergibt. Unterschiede der Meinungen werden nicht verschwiegen — deren Darstellung ist ein wichtiges Merkmal der Oxforder Berichte. Stets aber geht es darum, eine bestimmte Gestalt des Volkes, der Wirtschaft etc. herauszuarbeiten — in der Ueberzeugung, daß nur die Kenntnis solcher Gestalt zum rechten Handeln führen kann.

Damit sind wir beim dritten Merkmal. Aus der grundsätzlichen Stellungnahme ergeben sich bestimmte praktische *Forderungen*, welche sich teils auf spezifisch kirchliche Arbeit, auf Studienarbeit und auf die Gestaltung des innerkirchlichen Lebens, immer aber auch auf die mittelbare oder unmittelbare Gestaltung des Gemeinschaftslebens überhaupt beziehen.

Neben dieser dreifachen Uebereinstimmung haben wir auch einige Unterschiede festzuhalten:

Wohl gingen der Arbeit von Stockholm zahlreiche regionale und konfessionelle Bemühungen um die soziale Frage voraus, so in England (COPEC), in der Schweiz, in Deutschland, auch in den orthodoxen Kirchen und den USA (Das soziale Credo des FCC) ² usw. voraus. Die Stockholmer Berichte sind aber auf oekumenischem Boden doch ein erster Versuch, die verschiedenen Erkenntnisse auf einen Nenner zu bringen. Wir haben im Verlaufe unserer Untersuchung immer wieder feststellen müssen, daß zu dieser und jener Frage den Stockholmer Quellen nichts oder nur wenig zu entnehmen sei. Dies beruht darauf, daß die Berichte einerseits sehr allgemein auf das Evangelium, das Vorbild Christi, Liebe, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit hinweisen und an die spezifischen Formen und Gestaltungen des Gemeinschaftslebens nicht herankommen, anderseits unvermittelt in Einzelfragen vorstoßen und sich über Seiten hinweg mit dem Alkoholismus oder den Geschichtslehrmitteln befassen.

Diese beiden Kennzeichen sind wohl nicht zuletzt ein Ausdruck — einerseits einer gewissen Verlegenheit, auch der Absicht, sich ja nicht auf dogmatisches Glatteis zu begeben — anderseits auch der Hochstimmung, wie sie — ganz abgesehen vom «Social-Gospel-Klima» — die Gemüter beseelte, getragen wie sie waren von den Erwartungen der Kirchen und der Welt. Stockholm war alles andere als eine Studienkonferenz, es war eine Kundgebung. Das Urteil Browns, es sei die Zeit der «sweeping pronouncements» gewesen, ist ungerecht ³. Stockholm ist nicht «oberflächlich», seine Absicht und seine Ergebnisse wollen aus seiner Zeit verstanden sein ⁴. Gerade die Bedeutung dieser Konferenz erschöpft sich auch für den Gesichtskreis unserer Untersuchung nicht in ihren schriftlich festgehaltenen Resultaten. Auch in dem, was Stockholm als weiterführende und ungelöste Problematik erkannte, ist es wegweisend gewesen ⁵, es hat nicht nur die uns heute hie und da etwas fernabliegend scheinenden Arbeiten der Periode 1926—1934 veranlaßt; es hat gerade auch durch diese Arbeiten den Weg bereitet

für die Erforschung des kirchenkundlichen Aspektes von «Life and Work», für die notwendige Verständigung über die Voraussetzungen einer christlichen Ethik ⁶. — So ist Stockholm auch in seinen Berichten wie als Konferenz überhaupt eine Kundgebung. Die hier öfters festgestellten Mängel seiner Berichte vermögen ihrer bleibenden Bedeutung auch für die Studienarbeit keinen Abbruch zu tun.

Oxford ist eine Fortsetzung. Sicher war vieles anders geworden. So ist es für unsern Gesichtspunkt von entscheidender Bedeutung, daß dieser Konferenz 12 Jahre Arbeit des Fortsetzungsausschusses, des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts, später des Oekumenischen Seminars und der Forschungsabteilung vorausgingen, daß ein für damalige Verhältnisse (und Finanzen!) gut eingespielter Studienapparat der unmittelbaren Vorbereitung diene. Und doch ist Oxford eine Fortsetzung, wohl getragen — zum Teil wenigstens — von einer neuen Generation, erfüllt wohl von anderen theologischen Fragen, als oekumenisches Unternehmen aber eine Fortsetzung.

Das kommt auch in den Berichten zum Ausdruck. Sie alle stehen vor dem Problem, wie die Religion in einer eigenständigen Gemeinschaft weiterleben kann, die weder Kirche noch Staat ist, die keine äußerlichen Grenzen anerkennt, die aber das ganze Leben umschließt und den Anspruch erhebt, Quelle und Ziel des menschlichen Wirkens zu sein ⁷. Die Berichte gehen an die verschiedenen Aspekte dieses Problems heran in einem ausgesprochen kirchlichen Bewußtsein, auch aus der oekumenischen Erfahrung heraus, aus der erfahrenen Oekumene und aus der Erfahrung der vorangegangenen Arbeit. In Analyse und grundsätzlicher Stellungnahme holen sie viel weiter aus als Stockholm, eine Weiterung, die theologiegeschichtlich bedingt und praktisch möglich war. Es ist im Verlaufe unserer Untersuchung immer wieder deutlich geworden, wie diese Berichte sich um eine theologische Grundlegung der Erscheinungsformen der Gesellschaft bemühen und, besonders in den beiden ersten Sektionen, auch wirkliche Theologie vorlegen.

Ein weiteres Kennzeichen der Oxforder Berichte, das sie von

den Stockholmer unterscheidet und das sie mit den Amsterdamer gemeinsam haben, ist die offene Feststellung der Meinungsverschiedenheiten, sei es in prinzipiell theologischen Fragen (z. B. Wesen des Staates) oder in praktischen (Kriegsdienst des Christen z. B.). Diese Offenheit war und ist zur Klärung notwendig und bedeutet sicher keine Beeinträchtigung der Wirkung der Berichte, gehört doch auch diese Offenheit zu einem evangelischen Realismus, welcher den oekumenischen Bemühungen nach wie vor not tut.

Der Klarheit der Oxfordter Berichte dient ihre straffe Disposition, die selten in einen Schematismus verfällt. Ein Nachteil dieser Disposition ist ihr Ausklingen — um nicht zu sagen: Abklingen — in oft recht gemischte Anweisungen aller Art — ein Nachteil, der auch den Berichten I und II von Stockholm eigen ist, während z. B. Stockholm III, 2 und Oxford IIIa einen sieghaften Ausklang aufweisen, ebenso Amsterdam III und V.

Es hat sich im Laufe unserer Untersuchung oft als schwierig erwiesen, zu den Oxfordter Fragestellungen den Berichten (und Beiträgen) von *Amsterdam* irgendwelche grundsätzliche Ergänzungen oder gar neue Gesichtspunkte zu entnehmen. Dies hat seinen doppelten Grund. Einmal konzentrieren sich die Berichte, besonders derjenige der 3. Sektion, auf bestimmte Einzelfragen und verzichten damit implizite auf die umfassende Oxfordter Schau des gesamten Lebens der Society wie auch auf die Behandlung sämtlicher unter einem bestimmten Gesichtspunkt (z. B. Wirtschaft) auftauchenden Fragen. Sodann sind die ausgesprochen theologischen Äußerungen bedeutend allgemeiner gehalten als diejenigen Oxfords, Auseinandersetzungen wie wir sie in Oxford z. B. hinsichtlich der Theologie der Ordnungen finden, fehlen hier gänzlich. — Zu bemerken ist, daß dieser Unterschied in den Studien noch viel deutlicher wird. Die Arbeiten für die 3. und 4. Sektion von Amsterdam sind entweder einseitig analytisch⁸ oder beschränken sich auf die Verwirklichung der christlichen Verantwortung innerhalb des sozialen Lebens⁹ und besondere kirchliche Aufgaben¹⁰. H. P. van Dusen will diese Verschiebung in der Studienarbeit auch für die Zukunft festhalten¹¹.

Soweit der Vergleich. Er hat uns immer wieder über die rein formellen Gesichtspunkte hinausgeführt. Hingewiesen werden muß nicht zuletzt auch auf das verschiedene «Klima» der Konferenzen, nicht nur auf Vorgeschichte und Stadium innerhalb der oekumenischen Bewegung überhaupt, nicht nur auf Gottesdienste und Verhandlungstechnik; auch auf die ganze Atmosphäre. Deißmann, Koechlin, Keller und Siegmund-Schultze vermitteln uns gerade durch die persönliche Färbung ihrer Berichte¹² einen wichtigen Eindruck. Wir lächeln heute wohl über das Hochgefühl, das den Deutschen offensichtlich beseelt, wenn er endlich wieder einmal vor einer richtigen Majestät erscheinen darf und Allerhöchstihroselbst ihn durch huldvolle Einzelsprache auszeichnet¹³ — doch auch dies gehört dazu. Die Kenntnis der Atmosphäre wird uns davor bewahren, nach 25 Jahren jeden einzelnen Satz zu sezieren und theologisch zu rubrizieren. Gerade das Nichtwissen um diese Seite der Stockholmer Konferenz hat zur übereilten Verurteilung ihres «Aktivismus» beigetragen. Wir können heute nicht mehr nach Stockholm zurück, wir dürfen auch nicht mehr zurück. Die Bejahung der Entwicklung schließt aber auch die Bejahung des Anfangs in sich.

*

Gemeinsam ist den Berichten ihre Aktualität. Auch die Aktualität nicht nur der Konferenzen und ihrer Themen, sondern der Weltlage überhaupt — gehört zu jener Atmosphäre, deren Kenntnis zum Verständnis notwendig ist.

§ 2. Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage — ein Spiegel ihrer Zeit

Berichte und Studien sind gekennzeichnet durch fortwährende direkte oder indirekte Bezugnahme auf aktuelle soziale Fragen. Die Kundgebungen der großen Konferenzen stellen dies mehr allgemein fest, kleinere Konferenzen, z. B. London und Basel, ferner auch die Untersuchungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts, die

Aufsätze in «Stockholm» usw. bezeugen die konkrete Anteilnahme der Kirche, bezeugen auch die Schuld, die diese Kirche in der Vergangenheit durch ihre disbezügliche Passivität auf sich geladen hat, die sie jetzt — in neuer Erkenntnis ihres sozialen Auftrags — erst recht über sich bringen wird, wenn sie den Ruf der Zeit nicht als einen Ruf Gottes versteht.

Die Tatsache der Zeitverflochtenheit unserer Quellen ist positiv zu werten. Sie haben wohl immer wieder auf den überzeitlichen Grund der Kirche und all ihres Wirkens hinzuweisen — tun das auch — sie können aber nur durch konkrete Bezugnahme den Herrschaftsanspruch Gottes wirklich ausrichten, selbst auf die Gefahr hin, daß diese und jene Aussage über kurz oder lang überholt erscheint.

Die Bezugnahme auf aktuelle Probleme ist oft in allgemeine Ausdrücke gefaßt. Besonders die Oxforder Berichte pflegen von «manchen Ländern», «neuen Bewegungen», «gewissen Staaten» etc. zu reden — Hinweise, die in jedem Fall durch konkrete Beispiele zu kommentieren wären. Daneben finden sich — wie dann namentlich auch in Amsterdam — Hinweise «mit Ort und Namen».

Ein Einzelnachweis der in der Ueberschrift dieses Paragraphen ausgesprochenen Behauptung wäre nur durch einen fortlaufenden Kommentar der Berichte möglich.

Das gleiche gilt von den Studien. Manche sind aktuelle Materialsammlung, so die meisten Arbeiten für Amsterdam III und IV; nicht Materialsammlungen, jedoch ebenso sehr ein Spiegel der Zeit sind die Beiträge und Reden von J. Foster Dulles und J. Hromadka — diese auch, wie die Amsterdamer Aeüßerungen über den Kommunismus, ein Beispiel, wie solche Arbeiten ihre deutliche zeitbedingte Grenze haben ¹.

Auch wo die Studien mehr als nur Materialsammlungen sind, wo sie ins Grundsätzliche vorstoßen und theologische Resultate aufweisen, ist zu ihrem Verständnis die Kenntnis der Zeitumstände wichtig. Wir greifen ein Beispiel heraus: Der Vortrag von Max Huber «Evangelium und nationale Bewegung» ² ist nur verständlich aus der Zeit seiner Entstehung (Winter 1933/34): seine grund-

sätzlichen Ausführungen sind mitbedingt durch das Anliegen, angesichts dessen, was in Deutschland aufgebrochen war, die spezifisch christliche Stellungnahme aufzuzeigen und diese nicht nur gegenüber dem Paktieren mit dem Nazismus («Frontenfrühling!»), sondern auch gegenüber einer unverantwortbaren liberalen Negation abzugrenzen.

Nicht nur in ihren Analysen und grundsätzlichen Ausführungen, auch in ihren Forderungen sind die Arbeiten aktuell. Ob es sich um Arbeitslosigkeit handelt oder um die Rassenfrage, um die Kriegsschuld oder um die Auseinandersetzung mit dem totalitären Staat, um Rationalisierung oder um die neuen Formen der Jugendbewegung — immer sind die Forderungen auch ein Stück Zeitgeschichte — auch kirchliche Zeitgeschichte. So die verschiedenen Empfehlungen für Zusammenarbeit und weitere Studien, Hinweise auf liturgische und evangelisatorische Neuanfänge, so die vielen gerade auch in den Forderungen enthaltenen Selbstanklagen der Kirche, so auch die *Concerns of the Churches* von Amsterdam und die Form ihrer Erledigung.

Damit stehen wir vor einem weiteren Hinweis zur allgemeinen Charakteristik: Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage sind auch ein Spiegel der Theologie ihrer Zeit.

§ 3. Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage — ein Spiegel der zeitgenössischen Theologie

Wir müssen uns wieder mit einem Hinweis begnügen:

Einmal ist uns die Aufgabe gestellt, unsere Quellen als Beiträge zur Sozialethik zu befragen, nicht aber die hinter den sozial-ethischen Aussagen stehende Theologie darzustellen.

Sodann müßte eine solche Darstellung notwendig fragmentarisch bleiben. Wir stellten bereits zum Thema «Kirche» fest¹, daß es unmöglich sei, den theologischen locus «de ecclesia» auf Grund unserer Quellen zu bearbeiten. Das gleiche gilt von weiteren Themen wie «Reich Gottes», «Die Ordnungen», «Naturrecht» etc. Un-

sere Quellen wollen — mit wenigen Ausnahmen — nicht zu diesen Fragen Stellung nehmen; sie wollen bestimmte Probleme der menschlichen Gesellschaft beleuchten und gehen auf die genannten Themen nur soweit ein, als es zur Begründung der konkreten Stellungnahme notwendig erscheint, so z. B. E. Brunner über schöpfungsmäßige Freiheitsrechte zur Begründung seiner Stellungnahme zum totalen Staat ².

Es ist zwar die Absicht der Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum gewesen, der Behandlung der konkreten Fragen von «Kirche, Volk und Staat» grundsätzliche Besinnung über «Reich Gottes und Geschichte», «Christliche Anthropologie» und «Christlicher Glaube und Gemeinschaftsleben» (Naturrechts- und Ordnungsproblem) vorangehen zu lassen ³. Die entsprechenden Studienbände wurden erst nach der Konferenz von Oxford veröffentlicht ⁴. Der Inhalt der betreffenden Bände ⁵ fügt sich aber so wenig in den Gesamtbestand unserer Quellen ein wie die vor Amsterdam unternommenen hermeneutischen Studien ⁶. Ihre Behandlung wäre ein für sich bestehendes Referat mit wenigen Nebenbemerkungen aus anderen Quellen gewesen. Aus diesem Grunde haben wir sie nicht in unsere Untersuchung einbezogen, auch das diesbezügliche Referat Oldhams ⁷ wurde nicht näher berücksichtigt.

Schließlich ist der Inhalt unserer Arbeit ohnehin schon einseitig durch die Studien der 30er Jahre bestimmt. Würden wir die erwähnten grundsätzlichen Untersuchungen noch einbeziehen, dann ergäbe sich ein ausgesprochenes Mißverhältnis der verschiedenen Perioden.

Aus diesen Gründen halten wir die Beschränkung auf einige Hinweise für gerechtfertigt:

Der Begriff des *Reiches Gottes* steht im Mittelpunkt der Stockholmer Berichte ⁸. Daraus, d. h. aus einem diesseitigen Verständnis des Reiches auf einen einseitigen Aktivismus der Konferenz, auf die alleinige Vorherrschaft des «Social Gospel» zu schließen wäre allerdings verfehlt. Wohl ließen sich überaus zahlreiche Zitate aus Reden beibringen, die ihrerseits unbedenklich von der Errichtung der

Gottesherrschaft sprechen, es werden aber auch deutliche Warnungen ausgesprochen⁹. A. Deißmann urteilt wohl richtig, wenn er die Unterscheidung einer angelsächsischen und einer kontinentalen (namentlich deutschen) Front, eines eschatologischen und eines nichteschatologischen Reichsverständnisses ablehnt und statt dessen eine mehr optimistische und mehr pessimistische Auffassung feststellen will, die eine der Gefahr des Aktivismus, die andere der des Quietismus ausgesetzt¹⁰.

Immerhin: das diesseitige Reichsverständnis steht im Vordergrund. Diese Tatsache ist nicht weiter verwunderlich, sondern erweist eben unsere Quellen als Spiegel der Theologie ihrer Zeit.

J. H. Oldham stellt die Wandlung im Verlaufe von 10 Jahren fest¹¹. Der Studienband über «Reich Gottes und Geschichte»¹² arbeitet die Jenseitigkeit des Reiches und seiner Verwirklichung gegenüber den verschiedenen Strömungen heraus und versteht die Gottesherrschaft — wenn auch mit verschiedenen Akzenten — als Gottes eigenste Realität in unserer historischen Situation, als ultimate meaning of existence¹³.

In den Oxforder Studien finden wir aber wieder zahlreiche Hinweise, daß weitere Kreise von diesem neuen Reichsverständnis noch nicht berührt worden sind. So will Lord Lothian die Königsherrschaft Gottes auf Erden aufrichten¹⁴, hält C. R. Raven dafür, daß jeder Glaube, der nicht die Verwirklichung des Reiches auf dieser Erde erstrebt, kein Glaube mehr ist, sondern Verzweiflung¹⁵. Wohl gerade im Hinblick auf solche und ähnliche Stimmen tritt in Oxford z. B. der Bericht der Internationalen Sektion auf die Reichsfrage ein und warnt vor einer Gleichsetzung menschlicher, d. h. mit Sünde behafteter Einrichtungen mit dem Anbruch und der Verwirklichung des Reiches¹⁶.

Dies sind nur Beispiele. — Für den Wandel Oxford-Amsterdam sind zwei Zitate typisch. Oxford: Diese Welt ist Gottes Welt. Sein Geist lebt heute wie gestern. Hier wird er zur rechten Zeit sein Reich aufrichten. Wenn die Menschen sich rückhaltlos und demütig in den Dienst Gottes stellen, kann er ihre Torheit und Sünde überwinden und sie dazu benutzen, daß sein Heilswille mit der

Menschheit offenbar werde, nämlich eine neue Welt ¹⁷. — Amsterdam: Es ist uns befohlen, für das Kommen seines Reiches zu beten und jederzeit zu versuchen, die besonderen Formen der Unordnung zu überwinden, durch welche das bleibende Böse in der menschlichen Gesellschaft noch verschlimmert wird, und Mittel und Wege zu suchen, wie sie behoben oder eingeschränkt werden können ¹⁸.

Zusammenfassend: Stockholm ist noch stark geprägt durch den Aktivismus des Social Gospel, in Oxford vollzieht sich der Uebergang zum eschatologischen Verständnis des Reiches, das in Amsterdam in den Vordergrund tritt: wir können auf Erden Zeichen des kommenden Sieges aufrichten — mehr nicht ¹⁹.

*

Aufs Ganze gesehen ist den Berichten und auch den meisten Studien gegenüber die kritische Bemerkung zu machen, daß über die *anthropologischen Voraussetzungen* der jeweiligen Ausführungen zu einem bestimmten Problem des menschlichen Zusammenlebens zu wenig Klarheit besteht. Und dabei ist die christliche Anthropologie u. E. ein Hauptproblem gerade auch der Sozialethik.

Zwar hat man sich vor Oxford durch eine weitgreifende Studienarbeit (ein Teil der Ergebnisse findet sich im Band «The Christian Understanding of Man») um die Klarheit bemüht — die Arbeit hat jedoch die Ergebnisse kaum merklich beeinflußt. Diese Studien selbst sind ein deutliches Beispiel dafür, wie solche Beiträge ihrerseits im Lichte ihrer theologischen Umwelt verstanden sein wollen und der Ergänzung aus der Theologie der betreffenden Konfession, ja des betreffenden Autors selbst bedürfen. — Es hat keinen Sinn, die sich aus diesem Bande ergebenden Fragen nach der Natur des Menschen, nach dem Gehalt seiner Gottesbeziehung, nach der Bedeutung von Gestalt und Werk Christi für diese Beziehung, dann auch nach der Abgrenzung der christlichen Anthropologie gegenüber Marxismus und Humanismus an die übrigen Quellen heranzutragen: Die Fragestellung liegt zu weit auseinander.

Wohl aber können wir als Durchschnittsergebnis der Arbeiten, und besonders der Berichte, folgende Punkte festhalten:

1. Der Mensch ist in seinem Verhältnis zu Gott zu betrachten, er ist Person erst in seiner Beziehung zu Gott und den Mitmenschen.

2. Der Mensch ist ansprechbar. Er hat von Natur ein Ohr für die Verkündigung des Evangeliums, für ein *ius gentium*, er ist erziehbar.

3. Betont wird die Würde des Menschen als Menschen, auch des Farbigen, auch des Verbrechers. Ihm gehört der Vorrang vor unpersönlichen Dingen und Mächten. Ihm gebührt Freiheit. Er soll sich entscheiden und an der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft verantwortlich teilnehmen (können). Sofern diese Würde und ihre Aspekte überhaupt begründet werden, liegt eine schöpfungsmäßige Begründung vor.

4. Sofern der Sündhaftigkeit des Menschen gedacht wird (was in steigendem Maße geschieht), wird sie als aktuelle Gottferne verstanden. Die entsprechende Einsicht beeinflusst z. B. das Staatsverständnis, die Stellungnahme zum Pazifismus, auch die Ablehnung der liberalen und totalitären Ideologien.

5. Die christozentrisch verstandene Erlösung des Menschen wird erst nach und nach in die Mitte der Betrachtung gerückt.

Jeder dieser fünf Punkte ließe sich reichlich belegen, auch gegenläufige Äußerungen sind zu finden. Sind die anthropologischen Aussagen wohl weniger ein direkter Spiegel der zeitgenössischen Theologie als diejenigen über das Reich Gottes, so tragen doch auch sie den Stempel dieser und jener Auffassung, sind vor allem auch ein deutlicher Niederschlag des Bestrebens, der einen und der anderen Richtung irgendwie gerecht zu werden und die Extreme zu vermeiden. Die Bedeutung der anthropologischen Fragestellung bleibt.

Besonders eine Weiterführung der Amsterdamer Arbeit über die «Verantwortliche Gesellschaft» wird ohne gründliche Besinnung in dieser Richtung nicht möglich sein, wie denn andererseits eine tiefere Fundierung dieser Konzeption im christlichen Menschenverständnis dem evangelischen Charakter derselben nur dienlich sein wird.

*

Das Problem der Ordnungen spielte in Stockholm entsprechend der damaligen theologischen Lage noch keine Rolle. — Anders ist es schon 1932: die Genfer Studienkonferenz hat festzustellen, daß die Fragen der *Theologie der Ordnungen* ausführlich besprochen wurden, daß aber eine Klarstellung und Lösung der Problemverflechtungen noch durchaus in den Anfängen liegt²¹. In Paris ergaben sich aus den Erörterungen innerhalb der reformatorischen Theologengruppe wesentliche sachliche Differenzen. Nach gemeinsamer Ueberzeugung aber stellt die Theologie der Ordnungen einen Gewinn der Sozialethik dar. Den anglikanischen Theologen ist die scharfe Unterscheidung von Schöpfungs-, Erhaltungs- und Erlösungsordnung fremd²².

Die Bedeutung der Theologie der Ordnungen wird wohl da und dort bezweifelt. Aufs Ganze dringt aber doch die Erkenntnis durch, daß gerade ihre Gedanken es der christlichen Sozialethik ermöglichen, den gegebenen Wirklichkeiten gerecht zu werden, die allzusehr auf rein persönliche Verhältnisse ausgerichtete Ethik zu ergänzen und das Verständnis der tiefgreifenden Unterschiede zwischen Gruppenbeziehungen und Individualbeziehungen zu fördern — so J. H. Oldham²³.

Und *Oxford* stellt fest: Die mächtigen organischen Gemeinschaftsgebilde oder -beziehungen, die die bleibenden Grundzüge des menschlichen Lebens zu allen Zeiten und in allen Völkern darstellen, bezeichnen die Deutschen als die «Ordnungen»; ihr Wesen und ihre wahre Bedeutung im christlichen Verständnis des Lebens ist eine der meist umstrittenen Fragen im christlichen Denken der Gegenwart²⁴ — und betont im Folgenden den doppelten Charakter dieser Ordnungen: sie sind immer teils gottgegeben, teils von der Sünde vergiftet und daher in ihrem Anspruch «dämonisch»²⁵. — Wie sich die Fragen der Theologie der Ordnungen im Einzelnen auf Studien und Berichte der 30er Jahre auswirkten, ist ausführlich gezeigt worden.

Amsterdamer Berichte und Studien sind auch darin ein Spiegel der Theologie, daß sie sich mit diesen Problemen explicite nie und implicite äußerst selten beschäftigen. Diese Tatsache erklärt sich

nicht nur aus der anderen Fragestellung und Zielsetzung dieser Arbeiten; sie ist auch im abnehmenden Interesse der kontinentalen Theologie begründet. Die neue «christologische» Richtung der Ethik macht sich hier wenigstens negativ bemerkbar, während die angelsächsische Theologie im allgemeinen diesen Fragen nach wie vor fremd und befremdet gegenüberstand.

*

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß unsere Quellen auch hinsichtlich des *Naturrechts* die Theologie ihrer Zeit widerspiegeln. Die «ungeheure Verwirrung» (E. Brunner ²⁶) auf diesem Gebiete findet in den oekumenischen Arbeiten eine umfassende Illustration. Die beiden Bände «Totaler Staat und christliche Freiheit» und «Christian Faith and Common Life» bieten eine wahre Musterkarte von Varianten zu diesem Thema. Der Bericht der 1. Sektion von Oxford muß tiefgehende Meinungsverschiedenheiten über Begründung und Wert des Naturrechts feststellen ²⁷.

*

Das Ergebnis unserer wenigen Hinweise ist gering. Es sei aber nochmals daran erinnert, daß unsere Quellen mit anderen Absichten geschrieben wurden, sie wollten — abgesehen von den erwähnten Oxforder Bänden ²⁸ — keine eigentlichen theologischen Erörterungen bieten.

Daß die oekumenischen Arbeiten ein Spiegel sind und nicht ihrerseits theologisches Neuland beackern, bedarf weder einer Begründung noch einer Entschuldigung. Ihre Funktion ist eine andere. Sie dienen letztlich dem Zeugnis und können diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie die vorhandene Theologie zusammentragen und klärend verarbeiten. Das Zeugnis selbst wird von dieser Theologie durchdrungen sein, es will aber darüber hinaus erziehen zu gläubiger Anerkennung des Herrschaftsanspruches Gottes in oekumenischer Gemeinschaft. Von dieser Erziehung soll abschließend die Rede sein.

ABSCHLUSS

Die Frage drängt sich noch auf: Welche Funktion eignet unseren Quellen im Rahmen des oekumenischen Handelns und damit des kirchlichen Handelns überhaupt?

Wir stellten unserer Untersuchung als drittes Motto das Wort Oldhams voran: «Uns dem bedeutsamen Geschehen unserer Zeit öffnen und seinen Sinn im Lichte des christlichen Glaubens zu verstehen suchen — das ist alles, was wir tun können.»

Sicher dürfen wir dieses Wort nicht in quietistischem Sinne verstehen — schon gar nicht, wenn es von Oldham stammt, der sich in allen Phasen seiner oekumenischen Arbeit um das Problem der Verwirklichung intensiv bemüht hat.

Vielmehr verstehen wir dieses Wort Oldhams als einen Hinweis auf ein wesentliches Merkmal der oekumenischen Studienarbeit. Sie will allen, die Jesus Christus angehören und allen, die dies hören wollen (Amsterdam, Botschaft) für den Sinn des Geschehens der Zeit die Augen öffnen. Sie erweist sich damit wesentlich als Erziehung.

Es ist die Erziehung zur Solidarität im sozialen Gefüge. Wer immer sich dem Geschehen der Zeit öffnet, der öffnet sich den diesem Geschehen eingeordneten Personen, die darin handeln und leiden. Er wird hineingestellt in die Gemeinschaft mit diesen Personen und ihnen zu gemeinsamem Suchen und Handeln verbunden.

Diese Solidarität ist im Sinne unserer Quellen eine mitverantwortliche Solidarität. Der christliche Glaube bringt dem Geschehen der Zeit sein Sinnverständnis entgegen und versteht das Geschehen als unmittelbare *Anrede* Gottes an den Menschen, als rufende, klärende, tröstende und fordernde Anrede. Es ist das Wort an den Menschen als Person, als den im Gefüge Verantwortlichen.

Erziehung zu solcher Solidarität — zu solchem Verständnis der Wirklichkeit: darin sehen wir das wesentliche Merkmal unserer Quellen, darin die Existenzberechtigung der oekumenischen Studienarbeit zur sozialen Frage überhaupt. Darum wird die Studienarbeit auch nie fertig sein. Ihre Kontinuität (s. o. S. 19) besteht gerade auch darin, daß sie immer wieder an die Fragen herantreten muß. Die Fragen werden immer wieder offen sein. Nur dann können die Bemühungen um die Antwort wirklich den aktuellen Erziehungsdienst leisten.

*

Ist das Geschehen für den Glauben eine Anrede Gottes, dann wird sich der Mensch darin seiner Personhaftigkeit bewußt. Die Anrede ist das Handeln Gottes an seinen Menschen, ein Handeln durch das soziale Gefüge und in dieses Gefüge hinein.

Durch diese Anrede aber wird der Mensch auch über dieses Gefüge gestellt, ein unzerstörbarer Primat wird ihm verliehen. Wendet er sich von der Anrede ab, dann versinkt er im Gefüge, die nun keine Gesellschaft mehr ist, sondern nur noch Masse. — Stellt er sich aber unter die Anrede, dann ist er befreit, weil für den christlichen Glauben hinter dieser aktuellen Anrede die letztlich allein aktuelle steht: die Anrede in Jesus Christus selbst.

So führt für den Glauben die Anrede aus dem Geschehen der Zeit hin zu der Offenbarung, zum Eingriff Gottes in Jesus Christus, zu begnadendem Herrschaftsanspruch — und wieder zurück zur Solidarität, zum verantwortlichen Leben in der Gesellschaft. Beides ist unlöslich verbunden, und diese Verbindung wehrt der Gefahr eines nur formalen Verständnisses dieser Solidarität.

Wie zu dieser Solidarität geführt wird — durch Analyse und grundsätzliche Deutung, durch den Nachweis der konkreten Aufgaben, das hatten wir zu untersuchen. Die oekumenische Studienarbeit zur sozialen Frage ist Erziehung, sie ist auch sozusagen ein methodisches Laboratorium kirchlicher Erziehung der Nahen und der Fernen.

Ihren gläubigen Charakter wahrt diese Erziehungsarbeit nicht nur durch den theologischen Gehalt ihrer Verkündigung, sie wahrt ihn vor allem auch dadurch, daß sie sich immer wieder erziehen läßt, daß sie sich dem Zeugnis von der Offenbarung unterstellt, dem lebendigen Worte Gottes, daß sie sich begrenzt und geborgen weiß im Heiligen Geist. Dann hat sie die Freiheit, sich auch von der Welt erziehen zu lassen, hat die Weisheit, die Fragen der Welt zu hören und der Welt Fragen zu stellen.

So gibt die oekumenische Studienarbeit letztlich göttliche Erziehungsarbeit weiter. Gott erzieht zu allen Zeiten und auf mancherlei Weise. Seine Erziehung geschieht in der Incarnatio, in welcher die Einheit der ecclesia gegeben, in welcher der Herrschaftsanspruch erhoben ist. Womit der Kreis sich schließt.

ZUR ABGRENZUNG UNSERER UNTERSUCHUNG

Schon heute liegt eine fast unübersehbare und vor allem auch ungenügend archivierte Fülle von Material zu unserer Untersuchung vor. Um des Umfangs und der Uebersichtlichkeit unserer Arbeit willen drängen sich verschiedene Beschränkungen auf¹:

1. Eine zeitliche Beschränkung. Wir setzen als terminus a quo Stockholm, als terminus ad quem Amsterdam, also 1925—1948. Hinsichtlich der oekumenischen Studienarbeit ist Stockholm zwar keineswegs ein Anfang: der Weltfreundschaftsbund und die Zusammenarbeit auf dem Gebiete der Mission haben manches vorgearbeitet, außerdem besteht zwischen der direkten Vorbereitung für Stockholm (seit 1920) und verschiedenen regionalen und konfessionellen Bemühungen um die Soziale Frage eine Wechselwirkung. So ist namentlich die COPEC-Konferenz von 1924 geradezu ein «Laboratorium für Stockholm». Dennoch ist Stockholm auch für unser Thema ein erster großer Markstein, die erste gemeinsame Konfrontation der Kirchen und der Kirchen gegenüber der Welt — in seiner diesbezüglichen Unvollkommenheit ein Impuls der nachfolgenden Arbeit.

Amsterdam seinerseits ist ein Abschluß, nicht nur der «kirchenrechtlichen Entwicklung» seit der Sitzung im Westfield-College (1937)², sondern auch der seit 1938 und besonders seit 1945 für die Themen von Amsterdam betriebenen Studienarbeit. Die seither vorgenommenen Untersuchungen führen die Amsterdamer Ergebnisse weiter aus, ohne in dieser Hinsicht neue grundsätzliche Lösungen vorzubringen. Wo seit Amsterdam Neuansätze vorliegen (bezw. schon seit 1946/47³), sind deren Resultate mit den Arbeiten für und in Evanston zusammenzuschauen.

2. Wir beschränken uns auf gedruckte Quellen. Wohl wäre z. B. für das Verständnis der Kommissions- und Sektionsberichte die Kenntnis der Vorarbeiten wichtig. Dieses Material ist aber nur sehr summarisch geordnet. Eine Durchsicht der Vorbereitungen des Berichtes der 3. Sektion von Amsterdam zeigt, wie dieser Bericht vorerst eine Zusammenfassung der betreffenden Studien sein sollte, wie aber schon vor Amsterdam die Problemstellung sich verschob und eine neue Konzeption gefunden wurde. Ein Vergleich des der 3. Sektion vorgelegten 1. Entwurfs mit der endgültigen Fassung zeigt, wie auch in Amsterdam selbst dieser Entwurf ganz in den Hintergrund geriet. — Ähnliches ist auch in Oxford vorgekommen⁴. — Diese Dinge sind allerdings mehr historisch als systematisch interessant.

3. Die einzelnen Resultate der Forschungsarbeit des Genfer Instituts und der von ihm angeregten Untersuchungen werden nicht berücksichtigt. Damit ist kein Werturteil über diese Periode oekumenischer Studienarbeit (1926 — ca.

Zur Abgrenzung unserer Untersuchung

1934) ausgesprochen⁵. Einbezogen werden aus dieser Zeit nur die Ergebnisse einiger durch das Institut und die Forschungsabteilung veranstalteten Konferenzen und die damit in direktem Zusammenhang stehenden Arbeiten, so London 1930, Basel und Genf 1932, Rengsdorf 1933 und Paris 1934 — diese gleichsam als Kristallisationspunkte all dessen, was in steter Kleinarbeit herausgebracht und zum Teil auch in den Bulletins, in den Protokollen des Fortsetzungsausschusses und des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum und verschiedenen weiteren Publikationen enthalten ist⁶.

4. Nicht berücksichtigt werden ferner: einschlägige Arbeiten des Weltfreundschaftsbundes der Kirchen (Konferenzreden und -Berichte) — einschlägige Abschnitte der Studien und Berichte von «Faith and Order» (so wenig wie wir aus unseren Quellen eine Ecclesiologie ableiten können [S. o. S. 204], so wenig eignen sich die beiläufigen Ausführungen jener Arbeiten zum Einbau in unsere Untersuchung) — einschlägige Arbeiten aus der Mission (Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 haben zwar zu unserem Thema beachtliche Aussagen gemacht, zu deren Verständnis aber eine weitere Literatur beigezogen werden müßte, Proben solcher Vorarbeiten haben wir z. B. bei W. Paton⁷ und in verschiedenen Studien für Amsterdam⁸) — Arbeiten im Rahmen der konfessionellen Weltbünde, auch wenn diese direkt auf die Mitarbeit in der Oekumene ausgerichtet sind⁹ — Arbeiten regionaler oekumenischer oder semioekumenischer Organisationen, so der COPEC und des FCC (Die Bearbeitung der sozialen Arbeiten des FCC seit 1908 und deren Konfrontation mit W. Rauschenbusch und R. Niebuhr ist u. W. noch nicht bis ins Einzelne durchgeführt¹⁰) — Arbeiten oekumenischer Jugendkonferenzen (Die Berichte der sog. Jugendsektionen von Amsterdam sind zwar in den offiziellen Bericht aufgenommen [S. 251 ff.], müßten aber wieder mit den Ergebnissen von Oslo 1947 und Amsterdam 1939 verglichen werden).

5. Auch muß um des Umfangs unserer Arbeit willen auf einen Vergleich unserer Ergebnisse mit den Soziallehren der römisch-katholischen Kirche verzichtet werden.

6. Verzichtet wird auf eine ins Einzelne gehende Geschichte der oekumenischen Studienarbeit hinsichtlich ihrer Organisation und ihrer zeitgenössischen und späteren Beurteilung.

7. Weitere Abgrenzungen werden im Verlaufe der Untersuchung angedeutet und begründet.

Chronologische Uebersicht über die oekumenische Studienarbeit und deren Organisation 1919—1948

(soweit sie für unsere Untersuchung in Betracht kommt)

Literatur: W. A. Brown, A. Deißmann, H. P. van Dusen, N. Ehrenström, A. Keller, J. H. Oldham und W. A. Visser 't Hooft.

- 1919 Tagung des Weltfreundschaftsbundes in Oud Wassenaar. Initiative für eine Weltkonferenz für Praktisches Christentum. Auftrag an N. Söderblom u. a.
- 1920—1924 Verschiedene Vorkonferenzen. Vorbereitung der Studien für die Stockholmer Kommissionen.
- 1922 ff. Die europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen (A. Keller).
1925 11.—17. August. Sitzungen der Kommissionen und Subkommissionen zur Verarbeitung ihres Materials zu Berichten. 19.—30. August. Die Konferenz von Stockholm.
- 1926 Sitzung des Fortsetzungsausschusses in Bern. Schaffung des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts wird beschlossen. Auftrag an A. Keller.
- 1927 Sitzung in Winchester. Programm des Instituts nach den Vorschlägen von A. Keller (Lit. Verz. 41).
- 1928 Das Institut in Genf nimmt seine Arbeit auf. Leitung A. Keller und H. A. Atkinson. Untersuchungen über die sozialen Programme der Kirchen . . .
- 1928 Die «Eisenacher Resolution» zur Friedensfrage.
- 1927—1930 Das Bulletin des Institutes.
- 1928—1931 Die Zeitschrift «Stockholm».
- 1930 Konferenz von London (Lit. Verz. 3).
Der Fortsetzungsausschuß konstituiert sich als Oekumenischer Rat für praktisches Christentum. — Die Forschungsabteilung.
- 1932 Konferenz von Basel (Lit. Verz. 4).
Konferenz von Genf (Lit. Verz. 6).
Erste konkrete Pläne für eine zweite Weltkirchenkonferenz «on Life and Work».
- 1933 Konferenz von Bukarest (vgl. Schönfeld S. 200).
Konferenz von Rengsdorf (Lit. Verz. 5).
- 1934 Der Oekumenische Rat beschließt die definitive Einberufung einer Weltkirchenkonferenz über Kirche, Volk und Staat auf 1937.
Konferenz von Paris (Lit. Verz. 8).
J. H. Oldham organisiert die Vorarbeit für Oxford.
- 1934—1938 Oekumenisches Seminar in Genf (A. Keller).

Chronologische Uebersicht

- 1937 Konferenz im Westfield-College zur Vorbereitung des Zusammenschlusses zum WCC.
12.—26. Juli Weltkirchenkonferenz von Oxford.
- 1938 Tagung des vorläufigen Ausschusses des WCC in Utrecht. Die Studienabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum wird übernommen.
- 1939—1945 Fortführung der Studienarbeit unter H. P. van Dusen: «The Church, Its Nature and Function».
- 1945 Beginn der Vorbereitungen für Amsterdam.
- 1946 Die bereits 1939 geplante CCIA nimmt ihre Arbeit auf, deren Charter» in Documents 85.
Eröffnung des Oekumenischen Instituts in Bossey.
- 1946/47 Verschiedene Studientagungen und Untersuchungen (z. B. Lit. Verz. 21 und 25).
- 1948 22. August — 4. September erste Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam.

Die Entstehung unserer Quellen

1. Das Verzeichnis unserer Quellen findet sich unten S. 243 ff.
2. Ihre Entstehung wird nur soweit geschildert, als es zu deren Verständnis erforderlich ist¹. Vgl. ferner die Chronologische Uebersicht.
3. *Stockholm*
 - a) Die Konferenz behandelte sieben Gegenstände:
 1. Die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan (keine Kommission und keine Diskussion).
 2. Wirtschaftliche und industrielle Fragen (Kom. I).
 3. Soziale und sittliche Fragen (Kom. II). Subkommission über die Alkoholfrage.
 4. Internationale Beziehungen:
Kommission III/1: Der Auftrag der Kirche.
Kommission III/2: Das Rassenproblem.
Kommission III/3: Internationales Recht.
 5. Erziehung (Kommission IV).
Subkommission für Schulbücher.
 6. Kirchliche Zusammenarbeit.
 7. Fortsetzung der Konferenzarbeit
(Für 6 und 7 Kommission V).

Die Entstehung unserer Quellen

- b) Vorgängig der Konferenz verarbeiteten die Kommissionen das ihnen vorliegende Material zu Berichten an die Konferenz. Diese Berichte wurden wohl in den Diskussionen gelegentlich erwähnt, im Vordergrund aber standen die Reden vor dem Plenum und die vorbereiteten Diskussionsvoten. Ueber die Berichte wurde kein Beschluß gefaßt, sie wurden auch nicht von Seiten des Plenums an die Kirchen weitergeleitet (wie später in Oxford und Amsterdam). Verschiedene beabsichtigte Resolutionen wurden nicht zur Abstimmung gebracht. — Beschlossen wurde einzig die Botschaft und die Einsetzung des Fortsetzungsausschusses mit einigen organisatorischen Aufträgen².
4. Die Konferenzen von London, Basel, Genf (1932), Rengsdorf und Paris wurden durch das Institut resp. durch die Forschungsabteilung organisiert. Die betreffenden Arbeiten wurden in den meisten Fällen den Teilnehmern vor der Konferenz zur Kenntnis gebracht. Wichtiger als einzelne Resolutionen sind hier die Diskussionsberichte, besonders derjenige von Paris 1934.
- Diese Konferenzen zeigen bereits deutlich die Früchte der Erfahrungen der Genfer Zentrale. Die Arbeit wird «gelenkt», es werden bestimmte Fragen und Aufgaben gestellt. War die erste Periode durch die kirchenkundliche Erfassung der sozialen Arbeit und Programme, sowie durch die zahlreichen wirtschaftlichen und soziologischen Untersuchungen gekennzeichnet, so schälen sich jetzt immer mehr die grundsätzlichen Fragen heraus³.
5. J. H. Oldham, der «grosse Stratege», baut nach 1934 die Studienarbeit in dreifacher Richtung aus: die grundsätzlichen theologischen Probleme erhalten größeres Gewicht — der Austausch schriftlicher Arbeiten und deren Uebearbeitung werden intensiviert — zahlreiche kleine Studienkonferenzen dienen der Abklärung der Fragen Oxfords und der Gesprächsmöglichkeiten.
6. Und dies so gründlich, daß das vorgesehene Material zu Beginn der Konferenz nicht vollständig erschienen war. In den Händen aller Delegierten war das Buch von Visser 't Hooft / Oldham⁴; den Beratungen über das Staatsproblem konnten die einschlägigen Publikationen⁵ dienen — konnten dienen, denn die Kenntnis des Materials kann bei großen Konferenzen keineswegs vorausgesetzt werden.

7. Oxford

- a) Fünf Gegenstände stehen unter dem Generalthema «Kirche, Volk und Staat» zur Behandlung:
1. Kirche und Gemeinschaftsleben (Community);
 2. Kirche und Staat;
 3. Kirche, Volk und Staat in ihrer Beziehung zur Wirtschaftsordnung;
 4. Kirche, Volk und Staat auf dem Gebiete der Erziehung;
 5. Die Kirche Christi und die Welt der Nationen.

Die Entstehung unserer Quellen

- b) Jeder Gegenstand wird in einer der 5 Kommissionen während der Konferenz behandelt. Diesen Kommissionen liegen Berichtsentwürfe vor, die jedoch keinen entscheidenden Einfluß auf die definitive Gestaltung gehabt haben. Der Bericht jeder Kommission wird im Plenum nochmals beraten. — Die Einzelheiten der weiteren Bearbeitung sind in jeder Kommission verschieden, vgl. hierzu die Einleitungen zu den Berichten.
 - c) In den Plenarsitzungen werden Vorträge zu den «grundsätzlichen Themen» gehalten, die jedoch nur in subjektiven Zusammenfassungen Oldhams und Siegmund Schultzes vorliegen.
 - d) Die Konferenz erläßt eine Botschaft und verschiedene Sonderbotschaften (Deutschland etc.).
 - e) Die Botschaft und — mit redaktionellen Vorbehalten — die Berichte werden den Kirchen zu ernster und freundlicher Erwägung empfohlen.
8. Nicht zuletzt infolge der Uebernahme der Studienabteilung durch den künftigen WCC wurden die meisten der zahlreichen in Oxford gewünschten Untersuchungen nicht durchgeführt. Trotz des Krieges entwickelte Genf — zum Teil nur indirekt durch verschiedene «Filialen» — eine rege Tätigkeit⁶.
9. Nachdem das Thema für Amsterdam («Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt», später geändert in «Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan⁷») feststand, wurde die Vorarbeit der vier Sektionsthemen an die Hand genommen:
- 1. Die Kirche in Gottes Heilsplan;
 - 2. Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan;
 - 3. Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung;
 - 4. Die Kirche und die internationale Unordnung;
- sowie durch verschiedene Umfragen und Memoranda die «Anliegen der Kirchen», u. a. Leben und Dienst der Frau in der Kirche; Die christliche Haltung gegenüber den Juden; Die Bedeutung der Laienschaft in der Kirche.
- Von den verfaßten und ausgetauschten Arbeiten ist nur ein Teil in den vier Studienbänden⁸ erschienen, die rechtzeitig in den Händen der Delegierten waren. Neben dem schriftlichen Austausch wurden einige Studienkonferenzen durchgeführt⁹. Auch wurden Entwürfe der Sektionsberichte vorbereitet.

10. Amsterdam

- a) Die Vollversammlung nahm Vorträge zu den Sektionsthemen entgegen.
- b) Die Sektionen besprachen ähnlich wie in Oxford ihre Berichte.
- c) Deren definitive Fassung sowie die Berichte der Subkommissionen für Anliegen der Kirchen wurden der Vollversammlung vorgelegt, von dieser

Die Entstehung unserer Quellen

mit wenigen Aenderungen¹⁰ genehmigt und den Kirchen «zu ernster Erwägung und geeignetem Vorgehen» weitergeleitet.

- d) Die Vollversammlung erließ eine Botschaft.

*

Allgemeine Bemerkungen:

11. Wir können also im allgemeinen unterscheiden:

- a) Arbeiten einzelner Theologen, die einem Kommissionsbericht oder Konferenzbericht zugrunde gelegt werden (Stockholm, London etc.).
- b) dito — mit anderen Arbeiten in einem Studienband zusammengefaßt.
- c) dito — auf Grund von schriftlichen und mündlichen Kritiken überarbeitet. Dieses zuerst durch H. Schönfeld in die oekumenische Studienarbeit eingeführte «Wir-Denken» ist für die Entwicklung von großer Bedeutung gewesen. An der Zirkulation für Oxford nahmen 400 Mitarbeiter teil, für Amsterdam mehr.
- d) Vorträge (für das «Klima» von Stockholm besonders wichtig, alle im amtlichen Bericht enthalten).
- e) Memoranda auf Grund von Umfragen — eine Methode, die 1927—1934 besonders gepflegt wurde.
- f) Kommissions- und Sektionsberichte, meist auf Grund schriftlicher Vorarbeiten. Diese Berichte werden in Oxford und Amsterdam durch das Plenum nach vorangegangener Diskussion genehmigt und an die Kirchen weitergeleitet.
- g) Die Botschaften der großen Konferenzen.

12. Es ist müßig, die unserer Untersuchung zugrunde liegenden Quellen irgendwie nach ihrer Bedeutung klassifizieren zu wollen, sofern man sich dazu an eine formelle Unterscheidung, wie «individuelle Arbeit», «Kommissionsbericht», «Botschaft» oder dergleichen halten will. Ein bestimmter Aufsatz kann für die innere Entwicklung der Studienarbeit wie für die Wirkung nach außen größere Bedeutung haben als der feierliche Beschluß einer Sitzung, ein Vortrag weiter dringen als ein Kommissionsbericht. Eine Geschichte der oekumenischen Studienarbeit könnte aber an vielen Beispielen zeigen, wie nicht nur zur Zeit Stockholms ein Feuerkopf wie W. Monod ganz unmittelbar eingriff, sondern wie noch in Amsterdam die «Sensation» Foster Dulles — Hromadka den Gang der Verhandlungen weitgehend bestimmte. Besonders für die kleineren Konferenzen ist deren personelle Zusammensetzung ein wichtiges Moment — alles Imponderabilien, die der Studienarbeit mit einer Grenze setzen und sie befruchten.

13. Abgesehen von den oben beschriebenen allgemeinen Charakteristiken des «Oekumenischen Gesprächs» muß auch auf bestimmte technische Schwierig-

Die Entstehung unserer Quellen

keiten hingewiesen werden, die ihrerseits Gang und Ergebnis der Studienarbeit mitbestimmen — so auf die Mannigfaltigkeit der Sprache (der Sprachen überhaupt und besonders der Fachsprache) — auf die auch heute noch bestehenden räumlichen Abstände — auf personelle Schwierigkeiten — auf politische Behinderungen (was sich z. B. auf den deutschen Beitrag seit 1933 ganz deutlich ausgewirkt hat) — nicht zuletzt auf die Finanzen: negativ in der Krisis der 30er Jahre (Eingehen der Zeitschrift «Stockholm»¹¹⁾ — positiv bei der Gründung des Instituts von Bossey¹² — schließlich auf die weit übers Technische hinausgehenden «non-theological» factors, wie sie für die Konferenz von Lund (1952) herausgearbeitet wurden und auch für die Studienarbeit von Bedeutung sind.

Verzeichnis der wichtigsten Mitarbeiter nach ihrer konfessionellen und nationalen Zugehörigkeit

Alexejeff N.	orth.	Rußland
Althaus P.	luth.	Deutschland
Asbeck F. M. van	ref.	Niederlande
Aubrey E. E.	bapt.	USA
Barnes R. P.	presb.	USA
Barth P.	ref.	Schweiz
Bates M. S.	Disc. of Christ	USA
Bell G. (Chicester)	angl.	Großbritannien
Bennett J. C.	congr.	USA
Berggrav E.	luth.	Norwegen
Björkquist M.	luth.	Schweden
Bliss K.	angl.	Großbritannien
Boegner M.	ref.	Frankreich
Brent C. H.	prot. ep.	USA
Brown W. A.	presb.	USA
Brunner E.	ref.	Schweiz
Conord P.	ref.	Frankreich
Deissmann A.	luth.	Deutschland
Demant V. A.	angl.	Großbritannien
Dibelius M.	luth.	Deutschland
Douglass H. P.	congr.	USA
Dulles J. F.	presb.	USA
Dusen van H. P.	presb.	USA
Ehrenström N.	luth.	Schweden

Verzeichnis

Ellul J.	ref.	Frankreich
Farmer H. H.	presb.	Großbritannien
Gablentz von der H.	luth.	Deutschland
Geismar E.	luth.	Dänemark
Gounelle E.	ref.	Frankreich
Grubb K. G.	angl.	Großbritannien
Hagan E. I.	presb.	Großbritannien
Hromadka J. L.	ref.	Tschechoslowakei
Huber M.	ref.	Schweiz
Irenäus von Novi Sad	orth.	Jugoslawien
Keller A.	ref.	Schweiz
Kenyon R.	angl.	Großbritannien
Keussen R.	altkath.	Deutschland
Kohnstamm Ph.	ref.	Niederlande
Latourette	bapt.	USA
Lecerf A.	ref.	Frankreich
Lilje H.	luth.	Deutschland
Lothian Ph. H.	S. F.	Großbritannien
May G.	luth.	Oesterreich
Menn W.	uniert	Deutschland
Niebuhr Reinhold	presb.	USA
Nolde O. F.	luth.	USA
Oldham J. H.	angl.	Großbritannien
Paton W.	angl.	Großbritannien
Patijn C. L.	ref.	Niederlande
Piper O.	ref.	Deutschland
Raven Ch. E.	angl.	Großbritannien
Runestamm A.	luth.	Schweden
Smith J. W. D.	presb.	Großbritannien
Soederblom N.	luth.	Schweden
Temple W. (York)	angl.	Großbritannien
Urwin E. C.	meth.	Großbritannien
Visser 't Hooft W. A.	ref.	Niederlande
Wendland H. D.	luth.	Deutschland
Wiesner W.	luth.	Deutschland
Wolf E.	luth.	Deutschland
Zankow St.	orth.	Bulgarien
Zimmern A.	angl.	Großbritannien

LITERATUR

I. Quellen

Bemerkung: Es sind im Folgenden nur die für unsere Untersuchung ausgewerteten Quellen verzeichnet. Diese und die sub III genannten Schriften sind für eine *Geschichte* der oekumenischen Studienarbeit, der Bewegung «For Life and Work» überhaupt, nicht genügend. — Weitere Quellen bei Ehrenström passim.

Nr. zitiert:

- 1 *Stockholm* A. Deißmann, Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm. Amtlicher deutscher Bericht, Berlin 1926. (Für Einzeluntersuchungen sind auch die engl. Ausgabe von G. Bell und die französische von E. Gounelle beizuziehen).
- 2 «Stockholm». Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift. Ed. A. Keller u. a. Göttingen 1928/31.
- 3 *London* Die Kirche und die moderne Wirtschaftsgestaltung. Konferenz christlicher Sozialarbeiter in London, Juli 1930. — Life and Work, Studien und Dokumente. Deutsche Reihe Heft 4. Genf 1931.
- 4 Basel Die Kirchen und die moderne Wirtschaftskrisis. Schlußbericht der oekumenischen Studienkonferenz über Arbeitslosigkeit in Basel 1932. Genf u. a.
- 5 *Rengsdorf* The Church and Contemporal Social Systems. Ecumenical Conference at Rengdorf March 1933. Genf s. a.
- 6 *KiBekSoz* Kirche, Bekenntnis und Sozialethos. 7 Beiträge. Studienkonferenz in Genf 1932. Kirche und Welt, Bd. 2. Genf 1934.
- 7 *OrthStud* Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien. 8 Beiträge. Kirche und Welt, Bd. 2. Genf 1937.
- 8 *KiStaGe* Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. 12 Beiträge und Diskussionsbericht der Konferenz von Paris 1934. Kirche und Welt, Bd. 3. Genf 1935.
- 9 *VtH/JHO* W. A. Visser 't Hooft und J. H. Oldham. Die Kirche und ihr Dienst an der Welt. Kirche und Welt, Bd. 4. Genf 1937.
- 10 *Oldham* J. H. Oldham, Kirche, Volk und Staat, ein oekumenisches Weltproblem. Kirche und Welt, Bd. 6. Genf 1937.
- 11 *TotStFreih* Totaler Staat und christliche Freiheit. 10 Beiträge. Kirche und Welt, Bd. 7. Genf 1937.
- 12 The Christian Understanding of Man. 7 papers. Church, Community and State vol. ii. London 1938.
- 13 The Kingdom of God. An History. 7 papers. do vol. iii. London 1938.

Literatur

- 14 *Faith/Life* Christian Faith and Common Life. 7 papers. do vol. iv. London 1938.
- 15 *Ch/Comm* Church and Community. 8 papers. do vol. v. London 1938.
- 16 *Oxford engl* The Churches survey their task. Report of the Conference at Oxford... do vol. viii. London 1938. (Für eingehenderes Studium des Berichtes der 1. Sektion ist der englische Text unentbehrlich.)
- 17 W. Paton, Das Christentum im Ringen des Ostens. Kirche und Welt, Bd. 11. Frauenfeld/Leipzig 1938.
- 18 *Oxford* Kirche und Welt in oekumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, ed. J. H. Oldham. Kirche und Welt, Bd. 12. Genf 1938.
- 19 *Ki/Int* Die Kirche Christi und die Welt der Nationen. 9 Beiträge. Kirche und Welt, Bd. 13. Frauenfeld und Leipzig 1939.
- 20 *Ki/Erz* Kirche und Erziehung. 7 Beiträge. Kirche und Welt, Bd. 16. Frauenfeld und Leipzig 1939.
- 21 *Bibel/Welt* Der Weg von der Bibel zur Welt. Berichte und Vorträge von zwei Tagungen in London 1946 und Bossey/Genf 1947. Zürich 1948.
- 22 *10 Jahre* Die zehn Aufbaujahre 1938—1948. Arbeitsbericht des Oekumenischen Rates der Kirchen über seine Aufbauarbeit. Genf 1948.
- 23 *Off. Doc. A* Documents of the World Council of Churches. Genf 1948.
- 24 *Handbook* Official Handbook of the First Assembly of the World Council of Churches. Amsterdam 1948.
- 25 *Women* Interim Report of the Study on Life and Work of Women in the Church. Genf 1948.
- 26 *Concerns* Memoranda of Concerns of the Churches (Jews, Laymen, Reconstruction). Genf 1948.
- 27 *A'dam I* Die Kirche in Gottes Heilsplan. 14 Beiträge. Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. I. Zürich 1948.
- 28 *A'dam II* Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan. 12 Beiträge. Die Unordnung... Bd. II. Zürich 1948.
- 29 *A'dam III* Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung. Die Unordnung... Bd. III. Zürich 1948.
- 30 *A'dam IV* Die Kirche und die internationale Unordnung. Die Unordnung... Bd. IV. Zürich 1948.
- 31 *Amsterdam* Die erste Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, ed. W. A. Visser 't Hooft. Genf 1948.
- 32 *A'dam Dok* Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948, ed. F. Lüpsen. 1. Beiheft zur Halbmonatsschrift «Evangelische Welt». Bethel 1948.
(Wird nur zur Zitierung der Ansprachen verwendet.)

Literatur

- 33 *Arb.plan* Arbeitsplan der Studienabteilung des Oekumenischen Rates. Beilage zum Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1949/11.
34 *Autorität* Die Autorität der Bibel heute. Ein Symposium, ed. A. Richardson und W. Schweitzer. Zürich/Frankfurt a. M. 1952.

II. Verzeichnis der einzelnen Studien in den Quellenwerken

(soweit sie öfters zitiert werden)

Nr.

- 8 *Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart.*
P. Althaus, Thesen zum gegenwärtigen lutherischen Staatsverständnis.
E. Brunner, Kirche und Staat.
E. Brunner, Die Kirche und das Uebernationalle.
V. A. Demant, Zum Staatsverständnis des Anglikanismus.
J. Fedotoff, Die Kirche und der Staat.
M. Huber, Evangelium und nationale Bewegung.
R. Keussen, Naturrecht, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis und in ihrer Begegnung.
A. Lecerf, Thesen zum christlichen Staatsverständnis des Calvinismus.
W. Menn, Internationalität und Oekumenizität.
A. Runestamm, Das Christentum und der Staat.
Zum Staatsverständnis der Kirchen in der Tschechoslowakei (Böhmische Brüder und Deutsche Evangelische Kirchenleitung in der CS.
B. Wyscheslavzeff, Der religiöse Sinn der Macht.
St. Zankow, Kirche und Nation im orthodoxen Osten.
J. H. Oldham, Die Kirche und der Staat.
- 11 *Totaler Staat und christliche Freiheit.*
N. Alexejeff, Gesellschaft, Staat und Kirche.
P. Barth, Der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis.
E. Brunner, Der Staat und das christliche Freiheitsverständnis.
P. Conord, Der totale Staat und die christliche Freiheit.
V. A. Demant, Christliche Freiheit und säkularer Totalitätsanspruch.
E. Geismar, Der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis.
G. May, Der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis.
W. Paton, Totaler Staat und christliche Freiheit auf dem Missionsfelde.
B. Wyscheslavzeff, Der Totalitätsanspruch des Staates und die christliche Freiheit.
H. D. Wendland, Christliche Freiheit, kreatürliche Freiheit und totaler Staat.

14 *Christian Faith and Common Life.*

N. Ehrenström, Introduction.

M. Dibelius, The message of the NT and the orders of human society.

W. Temple, Christian Faith and the Common Life.

R. Niebuhr, Christian Faith and the Common Life.

W. Wiesner, The Law of Nature and the social Institutions.

H. H. Farmer, The Revelation in Christ and the Christian Vocation.

J. C. Bennett, The Causes of Social Evil.

15 *Church and Community.*

K. S. Latourette, Community and Church, a historical survey and interpretation.

E. Barker, Church and Community.

M. Boegner, The Church and the Nation.

H. Lilje, Church and Nation.

M. Björkquist, The ideal of a national Church.

St. Zankow, Nation and Church in the orthodox lands of Eastern Europe.

E. E. Aubrey, Church and Community.

H. P. Douglass, Church and Community in the USA.

19 *Die Kirche Christi und die Welt der Nationen.*

Lord Lothian, Der dämonische Einfluß nationaler Souveränität.

A. Zimmern, Die ethischen Voraussetzungen einer internationalen Ordnung.

O. H. v. d. Gablentz, Die materiellen Grundlagen einer internationalen Ordnung.

M. Huber, Einige Betrachtungen zum christlichen Verständnis einer internationalen Rechtsordnung.

J. F. Dulles, Das Friedensproblem in einer dynamischen Welt.

V. A. Demant, Die Tragödie des Krieges und die Hoffnung auf Frieden.

W. Menn, Die Kirche Christi und die internationale Ordnung.

O. Piper, Krieg und Friedenstiften.

Ch. E. Raven, Die religiösen Grundlagen des Pazifismus.

20 *Kirche und Erziehung.*

J. H. Oldham, Problemstellung und Einführung.

F. Clarke, Die Krise in der Erziehung.

W. Zenkowsky, Der Totalitätsgedanke und das Erziehungsproblem.

C. R. Morris, Staat und freie Initiative.

P. Monroe, Bildungswesen und Kirche in den USA.

J. W. D. Smith, Die Krise in der christlichen Erziehung.

Ph. Kohnstamm, Wesen und Mission der christlichen Erziehung in der heutigen Welt.

—, Die Erziehungsaufgabe der Kirche in der Gegenwart.

(Verf. steht der deutschen BK nahe)

Literatur

- 29 *Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung.*
R. Niebuhr, Gottes Ordnung und die Unordnung der heutigen Kultur.
J. H. Oldham, Technik und Zivilisation.
K. Bliss, Persönliche Beziehungen in einer technisierten Gesellschaft.
J. C. Bennett, Die Weltverflochtenheit der Kirche.
E. C. Urwin, Neue Anfänge in den Beziehungen der Kirche zur Gesellschaft.
J. H. Oldham, Eine verantwortliche Gesellschaft.
C. L. Patijn, Das strategische Verhalten der Kirche gegenüber sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bewegungen der Zeit.
E. Brunner, Und nun?
- 30 *Die Kirche und die internationale Unordnung.*
K. G. Grubb, Einleitung.
R. P. Barnes und K. G. Grubb, Die Behandlung internationaler Angelegenheiten seitens der Kirche.
F. M. v. Asbeck, Die Kirche und die Unordnung in der Völkerwelt.
J. Foster Dulles, Der christliche Staatsbürger in einer sich wandelnden Welt.
J. L. Hromadka, Unsere Verantwortung in der Nachkriegszeit.
O. F. Nolde, Religionsfreiheit und verwandte Menschenrechte.
E. Brunner, «Macht».
K. G. Grubb, Die Welt der Macht.

III. Darstellungen

- 35 W. A. Brown, *Toward a United Church*. New York 1946, zit.: *Brown*.
- 36 A. Deissmann, Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet. Berlin 1927, zit.: *Deissmann*.
- 37 H. P. van Dusen, *World Christianity yesterday, today, tomorrow*. London 1948, zit.: *v. Dusen*.
- 38 N. Ehrenström, Developments in the field of «Life and Work» and «World Alliance» 1925—1948 (The History of the Ecumenical Movement II/3b). London 1954.
- 39 N. Karlström, Developments in the field of «Life and Work» and «World Alliance» 1910—1925 (The History of the Ecumenical Movement II/3a). London 1954.
- 40 K. Fueter, *Die Oekumene gestern, heute und morgen*. Zürich 1947.
- 41 A. Keller, *Die Kirche und die soziale Arbeit*. Bericht des Generalsekretärs des Sozialwissenschaftlichen Instituts an den Fortsetzungsausschuß für seine Sitzung in Winchester, Juli 1927. Zürich s. a.

Literatur

- 42 — Die Fortsetzungsarbeit der Stockholmer Weltkirchenkonferenz. *Life and Work*. Studien und Dokumente, Heft 1. Zürich 1929.
- 43 — Die europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen 1922—1932. Gotha 1933.
- 44 — Heutige Fragen der oekumenischen Bewegung. Utrecht 1936.
- 45 — Das Oekumenische Seminar in Genf 1934/35. *Oek. Jahrbuch*, ed. F. Siegmund Schultze, I, 288. Zürich 1936.
- 46 — Five minutes to twelve. A spiritual interpretation of the Oxford and Edinburgh Conferences. Nashville 1938.
- 47 — Das Oekumenische Seminar in Genf. *Oek. Jahrbuch*... II, 116. Zürich 1939.
- 48 — La liberté religieuse devant la conférence oecuménique d'Amsterdam. *Liberté et Conscience* 1949/2, p 83 sqq.
- 49 — Stockholm 1925 in the light of 1950. *Ecumenical Review* II/4, 364 sqq.
- 50 A. Köchlin, Die Kirchenkonferenz von Stockholm. Basel s. a.
- 51 H. v. d. Linde, De eerste steen gelegd. De eerste Assemblée van de Wereldraad der Kerken te Amsterdam 1948. Amsterdam 1949.
- 52 Ch. S. Macfarland, Die internationalen christlichen Bewegungen amerikanisch gesehen. (Üebers. A. Keller.) Berlin 1925.
- 53 C. W. Mönnich, Una Sancta. De mogelijkheid der christelijke eenheid. Amsterdam 1947.
- 54 Het Oekumenische gesprek der Kerken. Den Haag 1939. (14 Beiträge, Versuch eines Querschnittes der Konferenzen von 1937 unter Berücksichtigung der Studienbände.)
- 55 J. C. C. Rupp, De sociaal-economische Boodschap der Protestantse Kerken. Den Haag 1950. (Enthält Auszüge aus Konferenzberichten, auch konfessioneller und regionaler Konferenzen, sowie der Konferenzen von Jerusalem und Tambaran.)
- 56 H. Schönfeld, Die Arbeit der Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates (für praktisches Christentum) 1932—1935, *Oek. Jahrbuch* I/198 ff. Zürich 1936.
- 57 F. Siegmund Schultze, Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm 1925. Berlin 1926.
- 58 — Die Weltkirchenkonferenz über Kirche, Volk und Staat, ein kritischer Bericht. *Oek. Jahrbuch* II/275 ff. Zürich 1939.
- 59 — Die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz. *Oekumenische Einheit* 1948/I. S. 133 ff.
- 60 — Soziale Programme der Kirchen und freier religiöser Organisationen, ed. A. Keller. *Life and Work*, Studien und Dokumente, Heft 2. 2. A. Zürich 1930.

IV. Weitere benutzte Literatur

- 61 W. Banning, *Het vraagstuk van de Arbeid*. Amsterdam 1946.
- 62 — *Inleiding tot de sociaale ethiek*. Den Haag 1949.
- 63 E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939. zit.: *G und O*.
- 64 — *Gerechtigkeit*. Zürich 1943.
- 65 — *Dogmatik II*. Zürich 1950.
- 66 — *Das Mißverständnis der Kirche*. Zürich 1951.
- 67 P. Conord, *Le problème d'une Sociologie chrétienne*. Paris 36.
- 68 N. Ehrenström, *Christian Faith and the Modern State*. London 1938.
- 69 V. A. Demant, *God, man and society*. London 1930.
- 70 A. Keller, *Das Christentum und der heutige Wirtschaftsmensch*. Zürich 1931.
- 71 — *Church and State on the European Continent*. London 1936.
- 72 A. Müller-Armack, *Diagnose unserer Gegenwart zur Bestimmung unseres geistigen Standorts*. Gütersloh 1949.
- 73 W. Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*. Zürich 1949.
- 74 — *Die soziale und politische Verantwortung der Christenheit in aller Welt*. Evangelische Akademie, Heft 27. Tübingen 1948.
- 75 *Die Soziale Botschaft der Kirche* (E. Sutz), ed. Schweiz. Evangel. Kirchenbund, s. l. e. a.
- 76 W. A. Visser 't Hooft, *La Royauté de Jésus-Christ*. Genf 1948.

ANMERKUNGEN

EINLEITUNG

§ 1

¹ Amsterdam Dok 142

² Ki/Int 258

³ KiStaGe 21 f.

§ 2

¹ Vgl. Mönnich, *Una Sancta* (Lit. Verz. 53) 139 vlgg.

² Ki/Int 196 ff. Vgl. zum Folgenden auch Mönnich l. c. 17 vlgg.

³ Memorandum on the calling of the Church to unity and mission, adopted by the Central Committee of the WCC, Ec. Rev. IV/68.

⁴ tH/JHO 80 ('t Hooft)

§ 4

¹ Lit. Verz. 38—39

² s. u. 244 ff.

³ Amsterdam Dok 99

⁴ Amsterdam Dok 100

⁵ Stockholm 94 f.

⁶ Documents 36 sqq, 28 Amsterdam 69 f. 168 f.

⁷ s. u. 23 f. 242 f.

⁸ Diese Datierung hat keine grundsätzliche Bedeutung, sie wird hier und anderswo in unserer Untersuchung angewandt, weil seit 1934 die Oxforder Fragestellung deutlich in den Vordergrund tritt. Daß in diesem Jahre J. H. Oldham seine Arbeit in *Life and Work* aufnahm, ist nicht entscheidend.

⁹ Schon vor 1934 hat man das methodische Problem gesehen: Was denn

überhaupt und wie zu fragen sei. Es ist Oldhams Verdienst, angeregt durch die politische und theologische Entwicklung diesem Problem seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben.

¹⁰ Lit. Verz. 60. 6

¹¹ Lit. Verz. 43.

§ 5

¹ s. u. 245 ff.

² Amsterdam Dok 99

³ Mit welchem das Institut und seine Nachfolger in stetigem Kontakt standen.

⁴ Vgl. hierzu besonders auch Karlström, Lit. Verz. 39

⁵ Amsterdam Dok 100, Arb. Plan 36

⁶ s. o. 8 f.

⁷ Lit. Verz. 60. 6

⁸ Lit. Verz. 12. 13., auch 14. 15

⁹ z. B. Faith/Life 101 f., Amsterdam Dok 57

¹⁰ s. u. 232 f.

¹¹ Amsterdam I 196 ff., Amsterdam V 68 ff., Documents 15 sqq; zur Weiterentwicklung Ec. Rev. III/47 sqq.

¹² Amsterdam I 199

¹³ Amsterdam 274

¹⁴ Stockholm 17

¹⁵ Documents 28, Amsterdam V 281 f.

¹⁶ In diesem Sinne können wir auf den Einwand Siegmund-Schultzes gegen den längeren Bericht I von Oxford (Oek. Jb. II, 309 f.) nicht eintreten. Gerade die l. c. beschriebene und durch die Einleitung des

Anmerkungen

Berichtes zu ergänzende Vorgesichte desselben rechtfertigt es, diesen Bericht neben den offiziellen (kurzen) Bericht zu legen und beide Quellen in eins zu behandeln.

§ 6

¹ s. o. 11 f.

² s. u. 242 ff.

I. DIE SOCIETY

§ 1

¹ Lit. Verz. 33

² Amsterdam III 111 ff.

³ Amsterdam III 58 (J. Ellul)

⁴ Amsterdam III 67 (J. Ellul)

⁵ Amsterdam III 157 (J. H. Oldham)

⁶ s. o. 11 ff.

§ 2

¹ Oxford 200. Die aktuelle Situation, besonders die Theologie der Ordnungen und der Lage in Deutschland, ließ die Betrachtung des «Volkes» als dringlich erscheinen. Die Uebersetzungsschwierigkeiten bestehen in beiden Richtungen, vgl. auch Oxford 84 mit Oxford Engl. 219.

² Ch/Comm 26

³ Oxford 200. 85

⁴ G und O 311. 312. 322

⁵ Lit. Verz. 72

⁶ G und O 279

⁷ Ch/Comm 193 ff.

⁸ Ch/Comm 194. 197

⁹ Ch/Comm 21 ff.

¹⁰ Ch/Comm 29

¹¹ Ch/Comm 34

¹² Ch/Comm 35

¹³ Ch/Comm 36

¹⁴ Ch/Comm 37

¹⁵ Ch/Comm 38

¹⁶ Ch/Comm 39

¹⁷ Oxford 85

¹⁸ Oxford 86

¹⁹ Oxford 87. Es versteht sich, daß diese wenigen Hinweise von Oxford auf dem Hintergrund der gesamten Soziologie zu betrachten sind — zur Begriffsbestimmung vergleiche namentlich F. Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1920 ³.

²⁰ Ch/Comm 34, vgl. Amsterdam III 68

²¹ s. u. 230 ff.

§ 3

¹ Ehrenström 547

² Stockholm 557 ff.

§ 4

¹ Oxford 55

² Oxford 106

³ Oxford 118

⁴ Oxford 56

⁵ Oxford 56. 58

⁶ Oxford 151

⁷ Oxford 61

⁸ Oxford 120

⁹ Oxford 66

¹⁰ Oxford 44

¹¹ Nach Mitteilung von E. Brunner

¹² Oxford 57 f.

¹³ Oxford 61

¹⁴ Oxford 107

¹⁵ Oxford 303 ff.

¹⁶ s. u. 204 ff. 210 ff.

¹⁷ Oxford 68 f. 181

¹⁸ Oxford 101

¹⁹ Oxford 102

²⁰ Oxford 159 ff.

²¹ Oxford 102 ff. 113 ff.

Anmerkungen

§ 5

- ¹ Lit. Verz. 8. 11
- ² Lit. Verz. 19. 20
- ³ Lit. Verz. 17, ferner 'tH/JHO, Lit. Verz. 9
- ⁴ Oxford 298ff.
- ⁵ Lit. Verz. 13—16
- ⁶ Eine kurze Zusammenfassung in Het oekumenische gesprek der Kerken (Lit. Verz. 54) 95 vlgg 141 vlgg
- ⁷ s. o. 23 f.
- ⁸ Ch/Comm 1 sqq
- ⁹ Vgl. seine Kirchengeschichte Anno Domini, deutsch St. Gallen 1949, bes. 198 ff.
- ¹⁰ Ch/Comm 12
- ¹¹ Ch/Comm 14 sq
- ¹² Ch/Comm 21 sqq
- ¹³ s. o. 28
- ¹⁴ Ch/Comm 59
- ¹⁵ Ch/Comm 169 sqq
- ¹⁶ Ch/Comm 171
- ¹⁷ Ch/Comm 182 sqq
- ¹⁸ Ch/Comm 188 sqq
- ¹⁹ Ch/Comm 191 sqq
- ²⁰ Ch/Comm 243
- ²¹ Ch/Comm 243 sq
- ²² Ch/Comm 247
- ²³ Ch/Comm 252
- ²⁴ Vgl. hierzu den Bericht über eine diesbezügliche Studentagung in Bossey, Ec. Rev. III/388.

§ 7

- ¹ Lit. Verz. 29
- ² Amsterdam III 218
- ³ Amsterdam III 218. 148
- ⁴ Amsterdam III 12 ff., Amsterdam Dok 244
- ⁵ Amsterdam III 28. 20
- ⁶ Amsterdam III 12
- ⁷ Amsterdam III 149, vgl. 152: Die

«zweite Natur».

- ⁸ Amsterdam III 58 f.
- ⁹ Amsterdam III 65
- ¹⁰ Amsterdam III 68
- ¹¹ Oxford 68
- ¹² W. Stähelin, Die Kirche in der Welt von heute (Deutsche Beiträge zum Amsterdamer oekumenischen Gespräch), S. 15, vgl. ebda S. 176 ff.
- ¹³ Amsterdam III 220, zur Ergänzung Amsterdam Dok 236
- ¹⁴ Amsterdam III 67
- ¹⁵ Amsterdam III 53 f.
- ¹⁶ Amsterdam III 155
- ¹⁷ E. Brunner in «Reformatio» I/1, 11
- ¹⁸ Bericht Amsterdam III § 3 und § 29
- ¹⁹ Die Arbeiten von P. Tillich und H. D. Wendland zu dieser Frage in KG/Hist (Lit. Verz. 13) stehen im Rahmen der oekumenischen Studienarbeit allein.
- ²⁰ s. u. 213 ff.

§ 8

- ¹ Oxford 58
- ² Oxford 122
- ³ Oxford 68
- ⁴ Oxford 173
- ⁵ Bericht Amsterdam III § 5
- ⁶ Bericht Amsterdam III § 14 ff.
- ⁷ Bericht Amsterdam III § 19, IV § 13 ff.
- ⁸ s. o. 38
- ⁹ Amsterdam III 61 ff.
- ¹⁰ Amsterdam III 67 f.
- ¹¹ Amsterdam III 179 f.
- ¹² Amsterdam III 219
- ¹³ Amsterdam III 190
- ¹⁴ Amsterdam III 65 u. a.
- ¹⁵ Amsterdam III 152 f.
- ¹⁶ Amsterdam Dok 234
- ¹⁷ Bericht Amsterdam III § 6

Anmerkungen

¹⁸ Zur Ergänzung die Berichte über die Zustände in den USA, in Asien zu vergleichen, Amsterdam III, 71 ff.

§ 9

- ¹ Schweitzer, Verantwortung 16 (Lit. Verz. 74)
- ² z. B. W. Lippmann, Die Gesellschaft freier Menschen, Bern 1945.
J. M. Murry, The free society, London 1948.
- ³ s. o. 29 f.
- ⁴ Vgl. Genfer Arbeitsplan 1949 passim (Lit. Verz. 33)
- ⁵ G und O 136 f. Vgl. Amsterdam 100
- ⁶ Amsterdam 101
- ⁷ Amsterdam 101
- ⁸ Amsterdam III 183 ff.
- ⁹ Amsterdam III 187
- ¹⁰ Amsterdam III 149 ff.
- ¹¹ Amsterdam III 31 ff.
- ¹² Amsterdam III 53 ff.
- ¹³ s. o. 29 f.
- ¹⁴ Amsterdam Dok 192
- ¹⁵ Amsterdam 99
- ¹⁶ Amsterdam III 183 ff.
- ¹⁷ Amsterdam III 187
- ¹⁸ Amsterdam III 218 ff.
- ¹⁹ Amsterdam III 159
- ²⁰ Amsterdam 98
- ²¹ Amsterdam 99
- ²² Amsterdam III 168 ff.
- ²³ s. u. 218 ff.
- ²⁴ Amsterdam III 169 f.
- ²⁵ Amsterdam III 205 ff.
- ²⁶ Lit. Verz. 61
- ²⁷ s. u. 114 ff.

§ 10

- ¹ Stockholm 67
- ² Stockholm 87, vgl. auch 63 ff. positives Urteil der 3. Komm.

³ London 16 ff.

⁴ Faith/Life 3

⁵ Faith/Life 75

⁶ Faith/Life 76 sq

⁷ Oxford 165

⁸ Oxford 173

⁹ Oxford 209

¹⁰ Amsterdam III 31 ff.

¹¹ So schon Faith/Life 67 sqq

¹² Amsterdam III 11—30

¹³ Amsterdam IV 243, zum Zusammenhang Macht-Technik besonders 248, vgl. E. Brunner, Amsterdam IV 228 ff.

¹⁴ Amsterdam III 218 ff.

¹⁵ Amsterdam Dok 236

¹⁶ Amsterdam III 31 ff.

¹⁷ Die Berichte über Asien (Amsterdam III 71 ff.) enthalten keine prinzipiellen Gesichtspunkte, sind in der Analyse negativ.

¹⁸ s. o. 48

¹⁹ Amsterdam III 96 ff.

²⁰ Amsterdam III 63

²¹ Amsterdam III 65 f.

²² Amsterdam Dok 191 f.

²³ Amsterdam III 100 ff.

²⁴ So auch Oldham, Amsterdam III 165

²⁵ Amsterdam Dok 188

²⁶ Amsterdam III 64

²⁷ D. Brinkmann, Mensch und Technik, Bern 1946, Literatur daselbst.

²⁸ E. Brunner, Christianity und Civilisation (Gifford-Lectures), London 1949 II 1 sqq

§ 11

¹ Bericht III § 12

² Stockholm 286 ff.

³ Stockholm 66 ff.

⁴ London 20

⁵ London 61

Anmerkungen

- ⁶ Amsterdam III 160 f. 104 f.
- ⁷ KiBekSoz 55
- ⁸ KiBekSoz 87 f.
- ⁹ Oxford 174
- ¹⁰ Oxford 195 f.
- ¹¹ Oxford 186, vgl. W. Menn, London 53
- ¹² Oxford 192
- ¹³ Amsterdam III 162
- ¹⁴ Amsterdam III 162
- ¹⁵ Amsterdam III 162 ff. 44 ff., vgl. auch 62 f.
- ¹⁶ Bericht III § 5 ff.
- ¹⁷ Amsterdam III 36 ff.
- ¹⁸ Amsterdam III 37. 157
- ¹⁹ Amsterdam III 199

§ 12

- ¹ Stockholm 80
- ² Stockholm 80
- ³ Stockholm 82
- ⁴ Stockholm 81. 82 ff. 88
- ⁵ Stockholm 464 ff., bes. 467
- ⁶ Stockholm 470, vgl. Koechlin 39
- ⁷ Amsterdam Dok 102 f.
- ⁸ Oxford 111. 261. 95 ff.
- ⁹ Oxford 98 f. 255 f.
- ¹⁰ Amsterdam 124
- ¹¹ Amsterdam 121, vgl. Amsterdam III 181. 185. 93
- ¹² Amsterdam 69. 7
- ¹³ Amsterdam 85, vgl. Amsterdam Dok 265 ff.
- ¹⁴ Amsterdam 98
- ¹⁵ Amsterdam 105
- ¹⁶ Amsterdam 117

§ 13

- ¹ Oxford 95 f. 111 f., vgl. Oxford 204
- ² Oxford 256
- ³ Oxford 95
- ⁴ Amsterdam 142

- ⁵ Lit. Verz. 26
- ⁶ Amsterdam II 218 ff.
- ⁷ Amsterdam 65
- ⁸ Concerns 6
- ⁹ Amsterdam 213 ff.

§ 14

- ¹ Stockholm 69
- ² Stockholm 70
- ³ Stockholm 689
- ⁴ Stockholm 70
- ⁵ Stockholm 70
- ⁶ Stockholm 91
- ⁷ Oxford 83
- ⁸ Oxford 211
- ⁹ Ki/Erz 182
- ¹⁰ Oxford 55
- ¹¹ 10 Jahre 34, Amsterdam 142
- ¹² Lit. Verz. 25
- ¹³ Amsterdam I 132
- ¹⁴ Women 23
- ¹⁵ Women 35 ff.
- ¹⁶ Women 53 ff.
- ¹⁷ Amsterdam 193 f.
- ¹⁸ Amsterdam III 100 ff.
- ¹⁹ Amsterdam III 103 ff.

II. DAS VOLK

§ 1

- ¹ s. o. 63 ff.
- ² Oldham 21
Oxford 11 f.
Amsterdam Dok 102, Hinweise auch bei M. Huber, KiStaGe 45 f.
- ³ Lit. Verz. 15. 19
- ⁴ Oxford 53 ff. 106 ff. Folgt Referat des ersten Berichts.
- ⁵ s. o. 27 ff.
- ⁶ Oldham 25
- ⁷ Oek Jb II 304 f.
- ⁸ Ch/Comm 119 u. ö.

Anmerkungen

⁹ Oxford 261

¹⁰ Oxford 214

§ 2

¹ Ch/Comm 26

² Ch/Comm 86

³ Ch/Comm 64

⁴ Ch/Comm 90

⁵ Ch/Comm 91 sq

⁶ Ch/Comm 145 sqq

⁷ Ch/Comm 174

⁸ Ch/Comm 29 sqq

⁹ Ch/Comm 171

§ 3

¹ Ch/Comm 38. 178

² Ch/Comm 109

³ Ch/Comm 144 sqq

⁴ KiStaGe 207 f.

⁵ s. u. 222

⁶ Ch/Comm 154

⁷ Ch/Comm 160

⁸ Ch/Comm 162, vgl. Wyscheslavzeff nach Referat von F. Siegmund Schultze, Oek. Jb II 317 (Diskussionsbericht von Oxford).

⁹ Ch/Comm 94

¹⁰ Ch/Comm 100 sqq

¹¹ Ch/Comm 70 sqq

¹² Ch/Comm 159

¹³ Ch/Comm 162

¹⁴ Ch/Comm 166 sqq, vgl. Ki/Int 212 f.

¹⁵ Ch/Comm 106. 97

¹⁶ Ch/Comm 100

¹⁷ Ki/Int 210

¹⁸ Ch/Comm 72 sq

¹⁹ KiStaGe 139

²⁰ KiStaGe 161 f.

²¹ KiStaGe 17

²² G und O 442

§ 4

¹ Ch/Comm 29. 36 sq

² Ch/Comm 179 sqq

³ Ch/Comm 148 sqq

⁴ KiStaGe 207 ff.

⁵ Ch/Comm 91 sqq, bes. 103. 109 sqq

⁶ Ch/Comm 63 sqq, bes. 74

⁷ KiStaGe 162

§ 5

¹ Ch/Comm 11. 15

² Ch/Comm 39 sqq. 50 sq. 56 sqq

³ Ch/Comm 185 sqq

⁴ Ch/Comm 197. 247

⁵ Ch/Comm 160 sqq. KiStaGe 207

⁶ KiStaGe 8 f.

⁷ Ch/Comm 118 sqq

⁸ Amsterdam I 94 ff.

⁹ Ch/Comm 126 sq

¹⁰ Ch/Comm 111 sq

¹¹ Ch/Comm 112 sq

¹² Ch/Comm 114

¹³ Ch/Comm 74 sq

¹⁴ Ch/Comm 80

¹⁵ Amsterdam III 113 ff.

§ 6

¹ Oxford 288

² Oxford 92 f.

§ 7

¹ Amsterdam 85

² Amsterdam 123

³ Amsterdam 125 f.

⁴ Ki/Int 208 f., cf auch unten S. 144

⁵ Amsterdam I 151

⁶ s. o. 82

⁷ Amsterdam I 159

⁸ Amsterdam III 113 f.

⁹ s. o. Ch/Comm 50 sqq

¹⁰ Amsterdam III 200 ff.

III. DER STAAT

§ 1

- ¹ Oxford 149
- ² Oxford 123
- ³ KiStaGe 46, vgl. hierzu Ch. Dawson, zitiert Oxford 11
- ⁴ Lit. Verz. 8, 11
- ⁵ Die Probleme der zwischenstaatlichen Beziehungen werden einbezogen.

§ 2

- ¹ Oxford 116 ff.
- ² Oxford 118
- ³ Oxford 121
- ⁴ Oxford 122 f.
- ⁵ Oxford 207 f.
- ⁶ Oxford 124
- ⁷ Oxford 125
- ⁸ Oxford 149
- ⁹ Oxford 129
- ¹⁰ Oxford 131
- ¹¹ Oxford 132
- ¹² Diese Namen finden sich nicht in den Berichten, sie dienen der vorläufigen «Ortsbestimmung».
- ¹³ Oxford 132 f.
- ¹⁴ Oxford 150
- ¹⁵ Oxford 245
- ¹⁶ Oxford 135
- ¹⁷ Oxford 135 f.
- ¹⁸ Oxford 137
- ¹⁹ Oxford 139 f.
- ²⁰ Oxford 142
- ²¹ Oxford 142 f.
- ²² Oxford 143 f.
- ²³ Es handelt sich dabei nur um die hauptsächlichsten Fragen, weitere oekumenische Probleme zeigt der Diskussionsplan von Paris (KiStaGe 169).

§ 3

- ¹ KiStaGe 146
- ² TotStFreih 37
- ³ z. B. Ehrenströms und Kellers Arbeiten (Lit. Verz. 68 und 71).
- ⁴ KiStaGe 149
- ⁵ KiStaGe 9
- ⁶ KiStaGe 10. In seinem Aufsatz über den Staat und das christliche Freiheitsverständnis (TotStFreih 37 ff., bes. 38 f.) macht E. Brunner eine weitere methodische Feststellung, die für die oekumenische Studienarbeit mehr als bisher wegleitend sein sollte. In seinem konkreten Fall geht Brunner von der aktuellen Freiheitsbedrohung aus, untersucht die Legitimität der Freiheitsansprüche der Kirche und die Illegitimität der staatlichen Ansprüche, um dann schließlich die Möglichkeit der Geltendmachung der legitimen Ansprüche darzustellen. — Dieses Vorgehen sichert die vom kirchlichen Standpunkt aus geführte Diskussion vor allzu abstrakter Rede und verschafft ihr den richtigen Anknüpfungspunkt.
- ⁷ Oxford 149
- ⁸ TotStFreih 76 ff.
- ⁹ KiStaGe 25 ff.
- ¹⁰ Amsterdam IV 29
- ¹¹ Amsterdam IV 37 ff.
- ¹² Als Beitrag erscheinen namentlich auch die einschlägigen Arbeiten in Bibel/Welt und Autorität (Lit. Verz. 21 und 34).

§ 4

- ¹ z. B. Paris 1934 (KiStaGe 170)
- ² KiStaGe 150

Anmerkungen

- ³ Oxford 132
- ⁴ Lit. Verz. 8. 11
- ⁵ KiStaGe 6
- ⁶ KiStaGe 12
- ⁷ KiStaGe 28
- ⁸ KiStaGe 35
- ⁹ KiStaGe 56
- ¹⁰ KiStaGe 78
- ¹¹ KiStaGe 83. 86
- ¹² KiStaGe 92
- ¹³ KiStaGe 103
- ¹⁴ KiStaGe 135
- ¹⁵ KiStaGe 140
- ¹⁶ KiStaGe 211
- ¹⁷ Orth Stud 78 ff.
- ¹⁸ s. o. 28 f.
- ¹⁹ Ch/Comm 22
- ²⁰ Ch/Comm 240
- ²¹ Amsterdam III 61
- ²² KiStaGe 152
- ²³ s. o. 91 f.
- ²⁴ Die im Diskussionsbericht von Paris KiStaGe 150) vertretene Meinung, wonach die orthodoxe Theologie den Staat als eine zur Wahrung der Ordnung mit Zwangsgewalt ausgestattete Stiftung Gottes betrachtet, ist problematisch. Sie läßt sich teils aus den Arbeiten von Fedotoff und Wyscheslavzeff belegen; die Arbeiten von Kartaschoff und Alexejeff stehen ihr entgegen. Die orthodoxe «Symphonia» steht der ersten Meinung von Oxford näher. — Hier ein Beispiel, wie schwer es manchmal ist, die orthodoxe Theologie zu anderen Beiträgen in Beziehung zu setzen.
- ²⁵ Oxford 132 f.
- ²⁶ Soweit in den Studien für Amsterdam Äußerungen zu diesen Fragen vorliegen, werden sie einbezogen.
- ²⁷ KiStaGe 12
- ²⁸ TotStFreih 42 f.
- ²⁹ Amsterdam IV 229 f.
- ³⁰ Amsterdam IV 231
- ³¹ Amsterdam IV 233
- ³² Oxford 137
- ³³ anders als in der anglikanischen Theologie.
- ³⁴ Amsterdam IV 232
- ³⁵ Oxford 121
- ³⁶ KiStaGe 45 ff., bes. 57
Ki/Int 100. 111. 117 ff.
- ³⁷ KiStaGe 63—67
- ³⁸ KiStaGe 150
- ³⁹ KiStaGe 85 f.
- ⁴⁰ TotStFreih 25 f.
- ⁴¹ TotStFreih 32
- ⁴² TotStFreih 31
- ⁴³ TotStFreih 34
- ⁴⁴ KiStaGe 6 ff.
- ⁴⁵ KiStaGe 102
- ⁴⁶ KiStaGe 107
- ⁴⁷ KiStaGe 140
- ⁴⁸ TotStFreih 112 ff.
- ⁴⁹ TotStFreih 151 ff.
- ⁵⁰ Ki/Int 219 f., vgl. hierzu auch E. Brunner, TotStFreih 45.
- ⁵¹ Ki/Int 231 ff.
- ⁵² KiStaGe 110
- ⁵³ KiStaGe 15
- ⁵⁴ KiStaGe 18
- ⁵⁵ KiStaGe 50 ff.
- ⁵⁶ KiStaGe 58
- ⁵⁷ KiStaGe 75
- ⁵⁸ KiStaGe 102
- ⁵⁹ KiStaGe 111 ff.
- ⁶⁰ s. o. 100
- ⁶¹ KiStaGe 120
- ⁶² KiStaGe 138 ff.
- ⁶³ KiStaGe 140
- ⁶⁴ KiStaGe 6
- ⁶⁵ s. u. 100

Anmerkungen

- ⁶⁶ Oxford 53
⁶⁷ Anmerkung 24 dieses §
⁶⁸ Oxford 132
⁶⁹ z. B. E. Geismar, TotStFreih 94 ff.
⁷⁰ KiStaGe 153
⁷¹ s. o. 94 ff.
⁷² s. u. 95
⁷³ Oxford 135
⁷⁴ KiStaGe 25 ff.
⁷⁵ KiStaGe 33 f.
⁷⁶ KiStaGe 39
⁷⁷ KiStaGe 34
⁷⁸ TotStFreih 76 ff.
⁷⁹ TotStFreih 81
⁸⁰ TotStFreih 85
⁸¹ wobei V. A. Demant unter einer solchen Ideologie jede Auffassung versteht, die nicht mehr um die schöpfungsmäßige Bestimmung des Staates als Ausfluß der göttlichen Weltordnung weiß.
⁸² TotStFreih 89
⁸³ KiStaGe 78 ff.
⁸⁴ Eine weitere Arbeit von V. A. Demant und eine von Lord Lothian (beide in Ki/Int) weisen zu Antwort 1 von Oxford keine neuen Gesichtspunkte auf.
⁸⁵ TotStFreih 149
⁸⁶ Ch/Comm 168
⁸⁷ KiStaGe 154
⁸⁸ KiStaGe 103, 114 f.
⁸⁹ s. o. 100, 102
⁹⁰ KiStaGe 135
⁹¹ KiStaGe 155
- § 5
¹ s. o. 89
² Stockholm 73
³ Stockholm 86
⁴ Oxford 153
⁵ Oxford 207
- ¹¹ Oxford 263
⁷ Oxford 138
⁸ s. u. 244
⁹ Lit. Verz 3. 4
¹⁰ KiStaGe 155 f.
¹¹ KiStaGe 156
¹² KiStaGe 158
¹³ KiStaGe 159
¹⁴ TotStFreih 42, vgl. KiStaGe 86 (A. Lecerf)
¹⁵ TotStFreih 44, vgl. KiStaGe 137 (Böhm. Brüder)
¹⁶ TotStFreih 118 ff., 165 ff.
¹⁷ KiStaGe 141
¹⁸ s. o. 100, 102
¹⁹ KiStaGe 123, 116
²⁰ KiStaGe 120
²¹ Amsterdam IV 241
²² Amsterdam III 61
²³ Amsterdam 100 f.
²⁴ Amsterdam III 157 f. 190
- § 6
¹ s. o. 91 f.
² Oxford 134
³ Oxford 135 f.
⁴ KiStaGe 156
⁵ TotStFreih 88, KiStaGe 78 ff.
⁶ Oxford 111, vgl. KiStaGe 156
⁷ TotStFreih 107 ff. 151 ff.
⁸ KiStaGe 152
⁹ KiStaGe 18
¹⁰ KiStaGe 136
¹¹ KiStaGe 85
¹² KiStaGe 70
¹³ KiStaGe 15
¹⁴ KiStaGe 68 ff.
¹⁵ Ki/Int 102 ff.
¹⁶ KiStaGe 18
¹⁷ TotStFreih 31—36
¹⁸ Amsterdam 122

Anmerkungen

§ 7

- ¹ Oxford 127
- ² Hiervon ist in diesem Paragraphen nur unter dem Gesichtspunkt der religiösen Menschenrechte die Rede, vgl. im übrigen unten S. 210 ff.
- ³ Amsterdam IV 173 f.
- ⁴ TotStFreih 64 f.
- ⁵ Amsterdam 129 f.
- ⁶ z. B. E. Barker, Ch/Comm 31—36
- ⁷ Stockholm 685 f.
- ⁸ Oxford 138 ff., bes. 142 f.
- ⁹ Oxford 147
- ¹⁰ Oxford 212 f.
- ¹¹ Oxford 256 f.
- ¹² Lit. Verz. 11
- ¹³ cf § 4 Anm. 24
- ¹⁴ TotStFreih 9 ff.
- ¹⁵ TotStFreih 140 ff.
- ¹⁶ KiStaGe 41
- ¹⁷ TotStFreih 40
- ¹⁸ TotStFreih 49. 54
- ¹⁹ TotStFreih 55 ff.
- ²⁰ TotStFreih 63
- ²¹ TotStFreih 75
- ²² s. o. 92
- ²³ TotStFreih 20 ff.
- ²⁴ TotStFreih 76—89
- ²⁵ TotStFreih 90 ff., vgl. Ki/Erz 204 ff.
- ²⁶ KiStaGe 120 ff., bes. 123, vgl. oben S. 100. 102
- ²⁷ TotStFreih 110, vgl. überhaupt 107 ff. 151 ff.
- ²⁸ Amsterdam III 181
- ²⁹ Amsterdam III 186, vgl. Amsterdam Dok 240
- ³⁰ Amsterdam III 189
- ³¹ Amsterdam IV 94
- ³² Amsterdam 136
- ³³ Ec. Rev. II/333 ff.
- ³⁴ s. o. 115

³⁵ Oxford 157. 256. Amsterdam IV 174. 195

³⁶ Vgl. besonders Oxford 156

§ 8

- ¹ KiStaGe 159 f.
- ² KiStaGe 38
- ³ Lit. Verz. 7
- ⁴ TotStFreih 19
- ⁵ KiStaGe 15
- ⁶ TotStFreih 27 f. 32
- ⁷ KiStaGe 66 f.
- ⁸ KiStaGe 68
- ⁹ KiBekSoz 91
- ¹⁰ KiStaGe 86 f.
- ¹¹ KiStaGe 145
- ¹² TotStFreih 98
- ¹³ KiStaGe 7
- ¹⁴ KiStaGe 102. 113
- ¹⁵ Oxford 134
- ¹⁶ Oxford 154
- ¹⁷ Amsterdam 100 f. 122 f.
- ¹⁸ Amsterdam IV 93 f. 96
- ¹⁹ Amsterdam IV 135 f. 143 f. 147. 154
- ²⁰ Amsterdam IV 234
- ²¹ Amsterdam III 211 f.

§ 9

- ¹ Oxford 121
- ² Oxford 124. 61. 56. 60
- ³ Oxford 54
- ⁴ Oxford 144. 229. 138
- ⁵ KiStaGe 160. 159
- ⁶ KiStaGe 64. 66
- ⁷ TotStFreih 33
- ⁸ KiStaGe 13 f.
- ⁹ KiStaGe 6 f.
- ¹⁰ KiStaGe 123
- ¹¹ TotStFreih 119. 72 f.
- ¹² TotStFreih 5. 15
- ¹³ KiStaGe 215
- ¹⁴ TotStFreih 10 f., vgl. Orth Stud

Anmerkungen

- 103 ff. (Wyscheslavzeff) und KiSta
- Ge 40 (Fedotoff)
- ¹⁵ KiStaGe 33
- ¹⁶ s. u. 180
- ¹⁷ Oldham 9
- ¹⁸ KiStaGe 13
- ¹⁹ Oxford 17
- ²⁰ Oxford 59. 67. Ein Vergleich beider Formen vom orth. Standpunkt aus bei Zenkowsky, Ki/Erz 76 ff.
- ²¹ Oxford 122
- ²² Oxford 67. 121
- ²³ Oxford 120. 57 f.
- ²⁴ Oxford 67. 123. 207. 215
- ²⁵ KiStaGe 160 f.
- ²⁶ TotStFreih 7 ff. 142. Ki/Erz 61 ff.
- ²⁷ s. o.
- ²⁸ TotStFreih 21 ff.
- ²⁹ KiStaGe 33. TotStFreih 86 f.
- ³⁰ TotStFreih 89
- ³¹ KiStaGe 84 ff.
- ³² KiStaGe 13. TotStFreih 45. KiStaGe 23 f. Amsterdam IV 229 ff.
- ³³ KiStaGe 7
- ³⁴ Ki/Erz 197 ff.
- ³⁵ TotStFreih 101 ff.
- ³⁶ TotStFreih 127 ff.
- ³⁷ TotStFreih 173 ff. 168
- ³⁸ Amsterdam III 21 f.
- ³⁹ Amsterdam III 42
- ⁴⁰ Amsterdam III 62
- ⁴¹ Amsterdam III 172 ff. 211
- ⁴² Amsterdam IV 144 ff.
- ⁴³ Amsterdam IV 234 ff.
- ⁴⁴ Amsterdam III 170 ff.
- § 10
- ¹ Stockholm 16
- ² Oldham 46
- ³ Amsterdam 116
- ⁴ Deißmann 190 ff. Brown 84
- ⁵ Stockholm 74
- ⁶ Stockholm 455
- ⁷ Stockholm 135
- ⁸ Stockholm 22
- ⁹ Stockholm 86
- ¹⁰ Stockholm 686
- ¹¹ Stockholm 448
- ¹² Stockholm 448
- ¹³ Stockholm 691
- ¹⁴ Stockholm 440
- ¹⁵ Stockholm 455
- ¹⁶ KiStaGe 163 f.
- ¹⁷ Oxford 239 ff.
- ¹⁸ Auf die Grenze der Souveränität, auf die Tatsache, daß der einzelne Staat nicht eine letzte politische Einheit darstellt, wies schon der Bericht der Sektion II hin, Oxford 155
- ¹⁹ Amsterdam 116 ff.
- ²⁰ s. o. 123
- ²¹ Amsterdam IV 19 ff., vgl. 10 Jahre 63 ff.
- ²² Amsterdam Dok 199
- ²³ Amsterdam 9 (Botschaft)
- ²⁴ Oxford 240 ff., vgl. auch Oxford 86
- ²⁵ KiStaGe 16 ff. Ki/Int 193 ff.
- ²⁶ A'dam IV 52 ff.
- ²⁷ Amsterdam IV 56 ff., bes. 79
- ²⁸ Amsterdam 70
- ²⁹ Amsterdam 126
- ³⁰ Stockholm 86
- ³¹ KiStaGe 45 ff. Ki/Int 96 ff.
- ³² Ki/Int 35 ff.
- ³³ Ki/Int 13 ff.
- ³⁴ Ki/Int 99 ff.
- ³⁵ Ki/Int 103
- ³⁶ Ki/Int 105 f.
- ³⁷ Ki/Int 112
- ³⁸ Ki/Int 113
- ³⁹ Ki/Int 116. KiStaGe 116
- ⁴⁰ Ki/Int 119, vgl. Amsterdam 118
- ⁴¹ Ki/Int 123
- ⁴² Ki/Int 125

Anmerkungen

- 43 Ki/Int 127
- 44 Ki/Int 128. KiStaGe 74
- 45 KiStaGe 118
- 46 Ki/Int 129—135
- 47 Ki/Int 217 ff.
- 48 Amsterdam IV 52 ff., bes. 56—75
- 49 Ki/Int 13 ff.
- 50 Ki/Int 137 ff., bes. 150 ff.
- 51 Oxford 155. 245
- 52 Amsterdam 122 f.
- 53 Amsterdam IV 23
- 54 Amsterdam 80
- 55 Amsterdam 235 ff.
- 56 Amsterdam 245 ff.
- 57 Amsterdam 120 f., vgl. als Beispiel der seitherigen Behandlung Ec. Rev. III/64 ff.
- 58 KiStaGe 22. TotStFreih 44. Amsterdam IV 238
- 59 Ki/Int 101. KiStaGe 101
- 60 KiStaGe 43
- 61 KiStaGe 38
- 62 s. o. 147
- 63 Ki/Int 31
- 64 Ki/Int 54. 63
- 65 Amsterdam IV 14. 71
- 66 Amsterdam 100 f.
- 67 Amsterdam 120 ff.
- 68 Amsterdam IV 14
- 69 Amsterdam 122
- 70 Amsterdam 122—125, vgl. z. B. die Ueberschriften der Abschnitte III, IV und V, vgl. ferner Ki/Int 132.
- 71 Ki/Int 231
- 72 Ki/Int 241
- 73 Ki/Int 276
- 74 Ki/Int 120
- 75 Amsterdam IV 244
- 76 Amsterdam 120
- 77 Ki/Int 15
- 78 Ki/Int 67 ff.
- 79 Ki/Int 134
- 80 Ki/Int 169 ff.
- 81 Ki/Int 158 f.
- 82 Ki/Int 139
- 83 Amsterdam IV 87 ff.
- 84 Oxford 250
- 85 s. o. 104 f.
- 86 s. o. 105
- 87 Ki/Int 161 f. 168
- 88 Ki/Int 241 ff., bes. 271 und 252 ff.
- 89 Ki/Int 277 ff.
- 90 Stockholm 77
- 91 Amsterdam IV 86 ff.
- 92 Ki/Int 51 ff.
- 93 Ki/Int 166 ff.
- 94 Ki/Int 273 ff.
- 95 Amsterdam IV 56
- 96 Amsterdam IV 233
- 97 Amsterdam 118 ff.
- 98 Stockholm 455
- 99 Stockholm 475
- 100 Stockholm 489
- 101 Stockholm 503
- 102 Stockholm 448
- 103 Koechlin 34 ff. 56
- 104 Stockholm 458 ff., vgl. Deißmann 98 ff.
- 105 Ki/Int 277 ff.
- 106 Ki/Int 195. 208 ff.
- 107 Faith/Life 62 sq
- 108 Ki/Int 237 ff.
- 109 Oxford 251 f.
- 110 Amsterdam 130
- 111 Ki/Int 122
- 112 Ki/Int 266 f.
- 113 Stockholm 78. 86. 463. 474 etc.
- 114 Amsterdam 9
- 115 Vgl. z. B. Ec. Rev. II/333 ff. u. ö.
- 116 Amsterdam IV 68
- 117 Amsterdam IV 122
- 118 Amsterdam IV 184
- 119 Amsterdam IV 237
- 120 Amsterdam IV 37 ff.

Anmerkungen

¹²¹ Zu erinnern ist hier auch an die Kundgebung zum Kellogg-pakt (sog. Eisenacher Resolution) 1928, ein einzig dastehender Vorstoß für den Pazifismus — vgl. Amsterdam Dok 102 und Ehrenström 564.

§ 11

- ¹ KiStaGe 165
- ² KiStaGe 165
- ³ KiStaGe 11 f.
- ⁴ TotStFreih 41 f.
- ⁵ KiStaGe 89
- ⁶ KiStaGe 8 f.
- ⁷ s. o. 82
- ⁸ KiStaGe 127 ff.
- ⁹ Amsterdam II 94 ff.
- ¹⁰ TotStFreih 117
- ¹¹ Faith/Life 55 sqq
- ¹² cf § 4 Anm. 24
- ¹³ TotStFreih 9
- ¹⁴ KiStaGe 39
- ¹⁵ TotStFreih 149
- ¹⁶ Orth Stud 79. 99 ff.
- ¹⁷ Oxford 133, vgl. Oxford 154
- ¹⁸ Oxford 154, vgl. KiStaGe 166
- ¹⁹ Oxford 156
- ²⁰ Oxford 212 f. 227 ff., vgl. unten S. 191 ff.
- ²¹ s. o. 90 ff.
- ²² Oxford 147
- ²³ Amsterdam III 198
- ²⁴ Amsterdam 130 ff.

IV. DIE WIRTSCHAFT

§ 1

- ¹ Stockholm 685
- ² Stockholm 126 ff.
- ³ Oxford 264
- ⁴ Amsterdam 9 f. 85. 107
- ⁵ Oxford 191. 198

⁶ Faith/Life 57

⁷ TotStFreih 10 f.

⁸ TotStFreih 44 f.

§ 2

- ¹ Stockholm 97 ff. 681 f.
- ² z. B. Soziale Programme . . . (Lit. Verz. 60)
- ³ KiBekSoz 5 ff. Es handelt sich um diesen Band.
- ⁴ Die Beiträge werden der Reihe nach referiert, KiBekSoz 33—116.

§ 3

- ¹ Stockholm 63 ff. (Kommission I: Wirtschaftliche und industrielle Fragen.) 66 ff. (Kommission II: Soziale und sittliche Fragen — hieraus nur was für unser Thema wichtig ist.)
- ² s. u. 183 ff.
- ³ s. o. 59 ff.
- ⁴ London cf. besonders 13 f. und 61 f. (W. Menn)
- ⁵ s. o. 120
- ⁶ Basel. Ist ein Flugblatt ohne Paginierung.
- ⁷ Rengsdorf. Es liegt einzig das Manuskript eines Konferenzberichtes vor.
- ⁸ Ki/Int 67 ff.
- ⁹ Oxford 158 ff.
- ¹⁰ Oxford 159—163. 195
- ¹¹ Diese Forderungen werden für Amsterdam von J. C. Bennett aufgenommen: Amsterdam III 124.
- ¹² Oxford 194 ff.
- ¹³ s. o. 37 ff.
- ¹⁴ Amsterdam III 62 ff.
- ¹⁵ s. o. 39. 133 f.
- ¹⁶ Amsterdam III 205 ff.
- ¹⁷ KiStaGe 215

Anmerkungen

¹⁸ KiStaGe 33

¹⁹ Oxford 194

§ 4

¹ Stockholm 64

² London 13

³ Oxford 183 f.

⁴ Amsterdam III 22

⁵ Amsterdam III 205 ff.

⁶ Amsterdam III 176. 181. 188

⁷ Amsterdam III 219

⁸ Stockholm 64

⁹ London 13 f.

¹⁰ Oxford 171 ff. 195

¹¹ s. o. 133 f.

¹² Amsterdam III 209. 211

¹³ Ec. Review I/332 ff. — anders als C. L. Patijn, E. Brunner, Amsterdam III, 209, vgl. auch R. Niebuhr. Amsterdam Dok 254

¹⁴ Amsterdam III 177 ff.

¹⁵ s. o. 59 ff.

⁴ Ki/Erz 17 f.

⁵ Ki/Erz 157

⁶ Ki/Erz 143 f.

⁷ Ki/Erz 163

⁸ Stockholm 90

⁹ Ki/Erz 147 f.

¹⁰ Ki/Erz 75

¹¹ Ki/Erz 23

¹² Ki/Erz 197

§ 4

¹ s. o. 189 ff.

² Ki/Erz 28

³ Ki/Erz 50 f.

⁴ Ki/Erz 158

⁵ Ki/Erz 17 f.

⁶ Ki/Erz 101. 110., cf. auch E. E. Aubrey Ch/Comm 175

⁷ Ki/Erz 49 ff.

⁸ Ki/Erz 55 ff.

⁹ Ki/Erz 159 ff.

¹⁰ Ki/Erz 146 ff.

V. DIE ERZIEHUNG

§ 1

¹ s. o. 130

² Oxford 265

§ 2

¹ Stockholm 87 ff.

² s. o. 174 f.

³ Stockholm 746

⁴ Oxford 200 ff.

⁵ Oxford 236 f.

⁶ Lit. Verz. 20

§ 3

¹ Ki/Erz 10 f.

² Ki/Erz 106 f., 92 f.

³ Ki/Erz 196

§ 5

¹ Stockholm 61. 98

² Ki/Erz 30

³ Ki/Erz 119

⁴ Ki/Erz 184

⁵ Ki/Erz 187

⁶ Ki/Erz 155. 216

⁷ s. o. 191

§ 6

¹ Ki/Erz 29

² Ki/Erz 52

³ Ki/Erz 112

⁴ Ki/Erz 122 f.

⁵ Ki/Erz 152 ff.

⁶ Ki/Erz 185 ff.

⁷ Oxford 141. 156

⁸ Oxford 256

⁹ Amsterdam 130. 132

¹⁰ Ki/Erz 154

¹¹ Ki/Erz 177

VI. DIE KIRCHE IM SOZ. GEFÜGE

§ 1

¹ Oxford 260

² z. B. E. Curwin, Amsterdam III 148

³ s. o. 9 ff.

⁴ Stockholm 1

⁵ s. o. 164

⁶ z. B. Soziale Programme der Kirchen und freier rel. Organisationen, Life and Work Heft 2, 1930

⁷ Ein Ausdruck der Konferenz von Lund 1952

⁸ Stockholm 6

⁹ Amsterdam 97

¹⁰ Amsterdam 9

¹¹ Amsterdam 97

¹² z. B. KiStaGe und KiBekSoz

¹³ Stockholm 76

¹⁴ Oxford 149

¹⁵ Amsterdam 9

¹⁶ Arb.plan 17 ff.

¹⁷ TotStFreih 56 ff.

¹⁸ Amsterdam III 127 ff.

¹⁹ ebda 192 ff.

²⁰ Amsterdam IV 19 ff.

²¹ Oxford 190 f.

²² Amsterdam 126 — hinzuweisen wäre ferner auf die Aufhebung der Rasengegensätze, der wirtschaftlichen, nationalen und Partei-Gegensätze innerhalb der Kirche, auf die Reform der Ordnungen in finanzieller und verwaltungstechnischer Hinsicht, auf die Aufhebung der Tyranis der Versachlichung und Entpersönlichung — auf die Verwirklichung wirklicher Gemeinschaft — dies alles innerhalb der Kirche.

²³ Vgl. E. Brunner, das Mißverständnis der Kirche, Zürich 1951, bes. S. 154.

§ 2

¹ Oldham 33

² tH/JHO 93 ff.

³ tH/JHO 113

⁴ Oldham 34

⁵ Amsterdam I 117 ff.

Amsterdam III 127 ff.

⁶ Amsterdam I 94 ff., 101 ff., 112 ff.

⁷ Amsterdam III 192 ff.

⁸ Amsterdam IV 19 ff.

⁹ Amsterdam IV 52 ff.

¹⁰ Amsterdam IV 225 ff.

¹¹ Amsterdam III 53, vgl. hierzu die drei Punkte Oldhams wie sie oben, S. 48 referiert wurden.

¹² Zitiert bei J. C. C. Rupp (Lit. Verz. 55.)

§ 3

¹ Stockholm 76

² Oxford 241 f.

³ Oxford 242

⁴ s. o. 94 ff.

⁵ Vgl. hierzu überhaupt nochmals oben 94 ff. (Staat, § 3)

⁶ Stockholm 22

⁷ Oxford 37 f.

⁸ ebda

⁹ Ki/Int 136

¹⁰ Ki/Int 94 f.

¹¹ Amsterdam III 30

¹² Amsterdam III 198 f.

¹³ Amsterdam Dok 142 (K. Barth)

¹⁴ Amsterdam III 208, 215

¹⁵ Amsterdam Dok 253

¹⁶ Amsterdam Dok 255 ff.

¹⁷ Ec. Rev. II 336 (Berggrav)

¹⁸ s. o. 210 (tH/JHO 113)

¹⁹ Oldham 28

²⁰ Ch/Comm 77

Anmerkungen

- ²¹ Stockholm 153 ff.
²² Oxford 102 ff.
²³ Oxford 190
²⁴ Concerns 15 ff.
²⁵ Amsterdam 203 ff.
²⁶ Amsterdam III 146
²⁷ Amsterdam 86
²⁸ Amsterdam III 138
²⁹ Amsterdam III 216
³⁰ Amsterdam 105 f.
³¹ Ch/Comm 60
³² Ch/Comm 72
³³ Oxford 70 ff. 102 f. 109
³⁴ Ch/Comm 87
³⁵ Ch/Comm 60
³⁶ Amsterdam III 166 ff.
³⁷ Amsterdam III 197 f.
³⁸ Amsterdam IV 30. 39
³⁹ Faith/Life 58
⁴⁰ G und O 230
⁴¹ Stockholm 758 ff.
⁴² Stockholm VIII
⁴³ KiBekSoz 11 ff.
⁴⁴ s. o. 172 ff.
⁴⁵ s. o. 75 ff.
⁴⁶ TotStFreih 107 ff. und 151 ff.
⁴⁷ Lit. Verz. 13
⁴⁸ Lit. Verz. 12
⁴⁹ Oxford 136
⁵⁰ Oxford 137
⁵¹ Oxford 219
⁵² Concerns 3sqq können wir in den Unterlagen für die Behandlung der Judenfrage ein Nebeneinander von biblisch-theologischen und allgemein humanitären Ueberlegungen beobachten, der Bericht der Kommission (Amsterdam 213 ff.) läßt die biblischen Ueberlegungen und Argumente eher zurück treten.
⁵³ Lit. Verz. 21
⁵⁴ Vgl. W. Visser 't Hooft, Royaume ..

(Lit. Verz. 76) und W. Schweitzer, Herrschaft Christi... (Lit. Verz. 73), dazu die Kritik von E. Brunner (Dogmatik II 371 ff.)

- ⁵⁵ Bibel/Welt 37 ff. 108 ff.
 Autorität 297 ff. 317 ff.

VII. ZUR ALLGEMEINEN CHARAKTERISTIK

§ 1

- ¹ Lit. Verz. 35. 36. 46. 51. 56—59
² Rupp 23 ff.
³ Brown 90
⁴ Ec. Review II/365 (Gedenkartikel von A. Keller 1925—1950)
⁵ Ec. Review II/367
⁶ VtH/JHO 81
⁷ Oxford 11
⁸ z. B. Amsterdam III 11 ff. 58 ff. 71 ff. 84 ff. 100 ff.
 Amsterdam IV 228 ff. 240 ff.
⁹ z. B. Amsterdam III 31 ff. 139 ff.
 Amsterdam IV 85 ff. 134 ff.
¹⁰ z. B. Amsterdam III 127 ff. 192 ff.
 Amsterdam IV 19 ff. 168 ff.
¹¹ Arb.Plan 11
¹² Lit. Verz. wie oben Anm. ¹
¹³ Stockholm 117 ff.

§ 2

- ¹ Amsterdam IV 85 ff. 134 ff.
 Amsterdam Dok. 197 ff. 207 ff.
 Amsterdam 102 f.
² KiStaGe 45 ff.

§ 3

- ¹ s. o. 204 f.
² TotStFreih 46 ff.
³ Oldham 43 ff.
⁴ Oxford 294
⁵ Lit. Verz. 12—15

Anmerkungen

- ⁶ Bibel/Welt
- ⁷ VtH/JHO 136 ff. 167 ff.
- ⁸ Stockholm 63. 67. 78. 85. 687
(zum Beispiel)
- ⁹ Stockholm 76 (zum Beispiel), ferner
105 ff. 521 f.
- ¹⁰ Deißmann 86 ff.
- ¹¹ VtH/JHO 157 ff.
- ¹² Lit. Verz. 13
- ¹³ KG/Hist 114 f.
- ¹⁴ Ki/Int 35
- ¹⁵ Ki/Int 299
- ¹⁶ Oxford 243
- ¹⁷ Oxford 194
- ¹⁸ Amsterdam 95 f.
- ¹⁹ Amsterdam 10
- ²⁰ Lit. Verz. 12
- ²¹ KiBekSoz 119
- ²² KiStaGe 150. 153
- ²³ VtH/JHO 173
KiStaGe 215
- ²⁴ Oxford 82
- ²⁵ Oxford 83 f.
- ²⁶ G und O 253
- ²⁷ Oxford 74 f.
- ²⁸ Lit. Verz. 12—15

ANHANG

- ¹ Auf Literaturangaben zu Einzelheiten wird verzichtet, vgl. Ehrenström passim.
- ² 10 Jahre 9
- ³ s. o. 224
- ⁴ Oxford 23 — vgl. zum Bericht Amsterdam III ferner z. B. W. Schweitzer, Verantwortung (Lit. Verz. 73) 16 f.
- ⁵ s. o. 17
- ⁶ Vgl. auch die Berichte von H. Schönfeld über die Tätigkeit der Forschungsabteilung in Oek. Jb. I (S. 198 ff.), ferner auch die im Be-

richt von Visser 't Hooft genannte Arbeit (10 Jahre, 31). Diese Untersuchungen haben historische Bedeutung für den Uebergang von Oxford nach Amsterdam.

- ⁷ Lit. Verz. 17 und TotStFreih 132 ff.
- ⁸ Amsterdam II 194 ff. und Amsterdam III 71 ff.
- ⁹ z. B. Alliance of Reformed Churches Proceedings of the XVIth General Council. Edinburgh 1949. 91sq, 202sq.
- ¹⁰ Zahlreiche Hinweise in W. A. Visser 't Hooft, The background of the Social Gospel 1928 und in A. Keller, Amerikanisches Christentum heute 1941.

QUELLEN

- ¹ Angaben im Folgenden auf Grund der Einleitungen der Quellen, ferner für Stockholm die Angaben des Berichtes, für Oxford der Plan Oldhams (Oldham 41 ff.), für Amsterdam das Handbook, vgl. auch die zur Chronologischen Uebersicht genannten Quellen
- ² Die abenteuerliche Entstehungsgeschichte der Stockholmer Botschaft bei Deißmann 124 ff.
- ³ s. o. 233 f.
- ⁴ Lit. Verz. 9
- ⁵ Lit. Verz. 8. 11
- ⁶ Vgl. van Dusen 164sq, 10 Jahre 30f.
- ⁷ Vgl. hierzu K. Barth, Amsterdam Dok 140 ff.
- ⁸ Lit. Verz. 27—30
- ⁹ z. B. Bibel/Welt, Lit. Verz.
- ¹⁰ Protokollarischer Einzelnachweis in Amsterdam (passim)
- ¹¹ Ec. Review II/370 (A. Keller)
- ¹² 10 Jahre 54

Curriculum vitae

Am 13. April 1917 wurde ich als Sohn des Jacobus und der Nikolasina Maria ten Doornkaat Koolman-ten Bosch geboren. Die Primar- und Mittelschulen besuchte ich in Graubünden, die zwei obersten Klassen des Gymnasiums in 's Hertogenbosch (Niederlande). Während acht Semestern studierte ich Theologie an den Fakultäten von Zürich, Basel und Bern, absolvierte ein Praktikum bei Herrn Pfr. Dr. Schaufelberger in Küsnacht und wurde 1941 in die Bündner Synode aufgenommen. Nach sieben Jahren Pfarrdienst in Chur zog ich mit meiner Frau Ruth geb. Kunz nach Zürich, von dort 1952 nach Hütten. Neben der Gemeindegearbeit besorge ich die Sekretariate des Prot.-kirchl. Hilfsvereins und der Oek. Kommission des Kirchenrates und bin als Religionslehrer am Seminar Küsnacht tätig.

Die erste Fassung vorliegender Arbeit wurde 1950 von der Theol. Fakultät Zürich als Lösung einer gestellten Aufgabe angenommen. Die Umsiedlung nach Hütten und andere Umstände verzögerten die Fertigstellung der zweiten Fassung. Den Herren Professoren Dr. E. Brunner und Dr. Ad. Keller bin ich für mannigfache Hinweise und Ratschläge zu großem Dank verpflichtet, ebenso Herrn Prof. Dr. F. Blanke für freundschaftliche Beratung.

